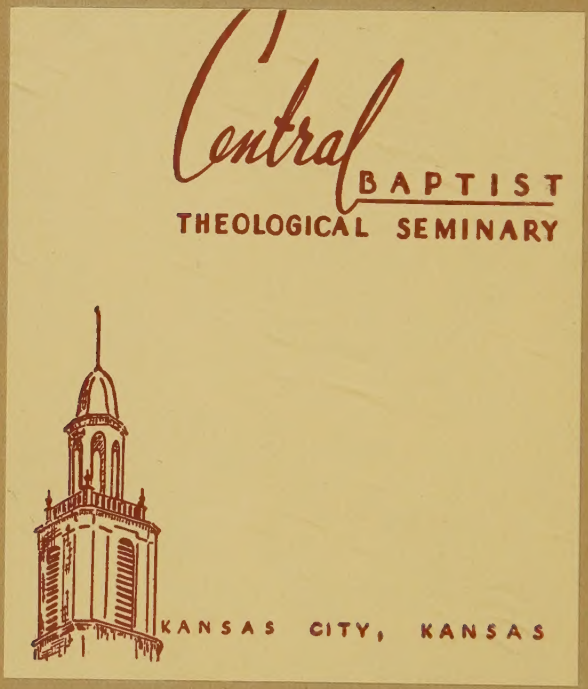
226.06
W451
2d ed.

Johannes Lundkvist
1912

Utmord. grundl. och förhållet rec. av 1. upp
av Boussset i ThR 1906, 1-14, 43-51.



EINLEITUNG

IN DIE

DREI ERSTEN EVANGELIEN

VON

J. WELLHAUSEN

ZWEITE AUSGABE

BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER

1911

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY
KANSAS CITY, KANSAS 66102

Robaxning av Harnack s. 158-159

" " Deissmann, s. 162 f

Sumf. av Weiß: s Handb., s. 102-104 och 168-170

Den kringgående punkten i Weiß: s Joh., se vid kap. 1:2 s. 77 st. 2;

Polemik mot Dalman 29-32

Om Schweitzer 151; sätt. av Schweitzer i en detalj 34

Mot Blass 26

Mot Pfleiderer och Harnack 28

Weiß: s Einl., 1. uppl., granskad av Bousset i ThR 1906, s. 1-14, 43-51, och av J. Weiss i ThR 1908, s. 123-127

Om eskat. i Jesu förkn. och verksamhet 82-83; obs s. 95, st. 1; 96-97

Om "Messiasmen" jfr s. 70-73; bidan 128 och 130;

Kar. av "passionspreludiet" s. 70-72.

Hav.-beisat f. formell synp. för Mk: s priorit. i förh. till Q, s. 75-76.

LIBRARY
[illegible] BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY
KANSAS CITY, KANSAS 66102

226.06
W451
2d ed.

INHALT.

		Seite
1.	Die handschriftliche Überlieferung	1—7
2.	Die Sprache der Evangelien	7—32
3.	Markus	32—48
4.	Markus bei Matthäus und Lukas	49—57
5.	Nicht aus Markus Stammendes bei Matthäus und Lukas	57—64
6.	Markus verglichen mit Q	64—79
7.	Der jüdische und der christliche Messias	79—84
8.	Die Auferstehung Jesu	84—86
9.	Die jüdische und die christliche Eschatologie	86—98
10.	Das Evangelium und Jesus von Nazareth	98—104
11.	Das Hebräerevangelium	107—118
12.	Zacharias Barachiae	118—123
13.	Der Menschensohn	123—130
14.	Der Todestag Jesu	130—134
15.	Johannes der Täufer und Jesus	134—138
16.	Die Zwölf, die Jünger und die Apostel	138—147
17.	Das Evangelium und das Christentum	147—153
18.	Der evangelische Erzählungsstoff	153—157
19.	Der evangelische Redestoff	157—170
20.	Corrolarium	170—176

51474

Ich liefere hier ein Vorwort zu meiner Interpretation der drei ersten Evangelien nach, um gewisse Anschauungen und Grundsätze im Zusammenhang darzulegen, die sich mir ergeben haben und denen ich mitunter stillschweigend gefolgt bin. Es kommen textkritische, sprachliche, literarische und historische Fragen in Betracht, die alle in einander greifen und sich manchmal schlecht getrennt behandeln lassen.

§ 1. Die handschriftliche Überlieferung.

1. Der Apparat, den ich benutzt habe, beschränkt sich auf die Codices Vaticanus, Sinaiticus und Cantabrigiensis Bezae (D), und auf die alten lateinischen und syrischen Versionen [1]). Die Minuskeln habe ich nicht benutzt, die Zitate der griechischen Väter nur gelegentlich aus zweiter Hand. Eine Ausgabe der Evangelien wäre wünschenswert, in der etwa der Vaticanus (oder ein anderer objektiver Zeuge) zu grunde gelegt und die Varianten der übrigen aufgeführten Handschriften und Übersetzungen nebst den patristischen angemerkt würden. Das Ziel, den Urtext oder auch nur den Text des dritten Jahrhunderts herzustellen, läßt sich nicht erreichen. Man kann nicht auf allen Punkten gleich weit vordringen, und es fragt sich, ob es irgend wann eine gleichförmige Überlieferung gegeben hat.

Die uns erhaltenen Evangelien — auch das vierte, von dem ich indessen hier absehe — repräsentieren nicht die älteste Gestalt dieser Art von Schrifttum. Sie haben alle einen literarischen Prozeß durch-

[1]) Da Codex maskulinisch, Versio femininisch ist, so sagt man angemessen der Vaticanus, aber die Latina und die Syra. Die Syra liegt uns für die Evangelien in drei Phasen vor, in der Sinaitica, Curetoniana und Peschita (Syra S. C. und P.). Die Syra S. ist älter und weit wichtiger als die Syra C.; die Peschita ist nach einem späteren griechischen Text korrigiert. Ich bezeichne die Syra S. einfach als Syra.

gemacht, worin sie zu ihrem gegenwärtigen Umfange ausgewachsen sind. Das erste und das dritte sind Kompositionen, aber auch das zweite ist überarbeitet und mit späteren Bestandteilen versetzt. Und als der Prozeß im Großen zum Stillstand gekommen war, wurde er doch in kleinerem Maße und in etwas anderer Weise fortgesetzt[1]). Die Leser (und Schreiber) der Evangelien achteten nicht so sehr auf den Buchstaben als auf den Sinn; und sie scheuten sich nicht, ihr Interesse für die Sache dadurch kundzugeben, daß sie ihr wirkliches oder ihr gewünschtes Verständnis in den überlieferten Wortlaut eintrugen. Eine Masora (d. h. Bindung, Fixierung) hat den Text nicht gleich nach seiner Entstehung in Obhut genommen, sondern erst auf einer fortgeschrittenen Stufe seiner Entwicklung. Bestimmter läßt sich das mit Wilamowitz so ausdrücken, daß er zunächst nicht buchmäßig (durch die Zunft der Buchhändler und Grammatiker) verbreitet wurde, sondern handschriftlich. Freilich sind auch die Briefe des Paulus nicht von Anfang an in Buchhändlerausgaben erschienen, und doch ist ihr Text vergleichsweise sehr fest. Das wird sich daraus erklären, daß sie weniger populär und mehr individuelles Eigentum waren als die Evangelien, in denen der Stoff herrenloses Gut zu sein und nicht dem Schriftsteller zu gehören schien.

Es steht damit in diesem Teile des Neuen Testaments nicht anders als im Alten. Was ich im Jahre 1871 über den Text der Bücher Samuelis gesagt habe, gilt noch in stärkerem Maße für den Text der Evangelien. Die Varianten zeigen, daß man sich große Freiheiten erlaubt hat. Statt des im Verbum steckenden oder durch ein Pronomen vertretenen Subjekts oder Objekts (Implicitum) wird ein ausdrückliches Substantiv (Explicitum) gesetzt; oder auch umgekehrt. Sehr häufig wird in dieser Weise Jesus zugefügt oder ausgelassen, zuweilen auch seine Jünger und die Pharisäer. In Mc 10, 13 steht τοῖς προσφέρουσιν in D für αὐτοῖς, dagegen fehlt οἱ ὑπηρέται 14, 65 in D und οἱ παραπορευόμενοι 15, 29 in der Syra[2]). Pronominale Bestimmungen zum Verbum und zum Nomen tauchen auf oder unter. Verstärkende Epitheta desgleichen. Hinter τῇ παραδόσει Mc 7, 13 steht in D τῇ μωρᾷ, hinter θάμβος Lc 4, 36 μέγας — da-

[1]) Lukas liegt in zwei durchgehend verschiedenen Rezensionen vor. Die ältere ist die, in welcher der Markustext unverletzter erscheint.

[2]) Vgl. die Varianten zu Joa 5, 10. 13. 14.

gegen fehlt δεξιάν Mt 5, 39 in D, καλόν Mt 3, 10 und ἀχρεῖοι Lc 17, 10 in der Syra[1]). Kleine Wörter und Partikeln werden vertauscht und nach Belieben eingestreut; so auch der Artikel. Synonyme Wörter und Phrasen vertreten einander. Nicht nur Formen des Verbs wechseln, wie εἶπον ἦλθον mit εἶπαν ἦλθοσαν, sondern auch vielfach Tempora und Modi. Nicht minder schwankt die Wortstellung und das Satzgefüge: καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν = ἐλθὼν δὲ καὶ ἐγγίσας. Die Unterschiede, welche die synoptischen Evangelien im Vergleich mit einander aufweisen, kehren großenteils wieder in den Handschriften eines und des selben Evangeliums; das ist eine allgemeine Regel.

Der Varianten, welche den Sinn nicht ändern oder wenigstens nicht ändern sollen, ist Legion. Es gibt aber auch andere. Die Kirche hat vier Evangelien neben einander bestehn und gelten lassen. Eine umfassende Harmonie, wie die des Tatian, drang nicht durch. Dagegen harmonisierende Bestrebungen im Kleinen konnten nicht gehindert werden; sie wirkten jedoch nicht systematisch, sondern nur gelegentlich, und naturgemäß am meisten in den drei ersten Evangelien. Manche Differenzen wurden dadurch ausgeglichen, Lücken in einem Evangelium durch Eintragungen aus einem anderen ausgefüllt. Aber davon auch abgesehen wurden größere und kleinere Retouchen oder Lasuren an manchen Zügen der alten Überlieferung angebracht, in Übereinstimmung mit dem Geschmack einer fortgeschrittenen Zeit. Sie haben verschiedene, nicht nur dogmatische, sondern auch novellistische Motive, und können insofern allesamt naiv genannt werden, als der Unterschied des späteren Standpunktes nicht bewußt war. Es sollte dem ursprünglichen Sinn nicht Gewalt geschehen; man glaubte die Wahrheit zu heben, nicht zu entstellen. Eintragungen wiegen über Streichungen vor; durchgedrungene Streichungen lassen sich freilich mit unseren Mitteln meist nicht mehr erkennen. Zufällige Verderbnisse (wie βόθυνος für βουνός 4 Esd 5, 24), die in allen Handschriften durchgedrungen wären, finden sich in den Evangelien kaum.

Clemens Alexandrinus führt die Perikope Mc 10, 17—31 in folgendem Wortlaut an: Ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσελθών τις ἐγονυπέτει λέγων· διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; Ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει· τί με ἀγαθὸν λέγεις; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ

[1]) Der Spruch Joa 8, 34 „Wer Sünde tut, der ist Knecht" ist in den meisten Zeugen verändert in „Wer Sünde tut, ist Knecht der Sünde".

εἰς ὁ θεός· τὰς ἐντολὰς οἶδας· μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς, μὴ κλέψῃς, μὴ ψευδομαρτυρήσῃς, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα. Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ· πάντα ταῦτα ἐφύλαξα [ἐκ νεότητός μου]. Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν· ἕν σοι ὑστερεῖ· εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, πώλησον ὅσα ἔχεις καὶ διάδος πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι. Ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθε λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων χρήματα πολλὰ καὶ ἀγρούς. Περιβλεψάμενος δὲ ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. Πάλιν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστι τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν· εὐκόλως διὰ τῆς τρυμαλίας τῆς βελόνης κάμηλος εἰσελεύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο καὶ ἔλεγον· τίς οὖν δύναται σωθῆναι; Ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτοῖς εἶπεν· ὅτι παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, παρὰ θεῷ δυνατόν. Ἤρξατο ὁ Πέτρος λέγειν αὐτῷ· ἰδὲ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι. Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς λέγει· ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ὃς ἂν ἀφῇ τὰ ἴδια καὶ γονεῖς καὶ ἀδελφοὺς καὶ χρήματα ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου, ἀπολήψεται ἑκατονταπλασίονα. Νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἀγροὺς καὶ χρήματα καὶ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς ἔχειν εἰς ποῦ; ἐν δὲ τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν ἐστιν αἰώνιον· ἐν δὲ ἔσονται οἱ πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι. Man sieht an dieser Probe, wie stark ein Text des zweiten Jahrhunderts von dem uns geläufigen abweichen kann. Der Dean Burgon sieht sich dadurch bestärkt in der Überzeugung, die er schon aus dem Vaticanus und dem Sinaiticus, den δύο ψευδομάρτυρες, wie er sie nennt, gewonnen hat, daß nämlich die handschriftliche Überlieferung um so schlechter wird, je höher sie hinaufreicht. Richtig ist allerdings, daß Alter nicht vor Torheit schützt.

2. Gegen die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts, mit dem Erwachen einer kirchlichen Wissenschaft und dem Entstehen kirchlicher Gelehrtenschulen, trat eine Reaktion gegen die Verwilderung des Textes ein. Er wurde durch geschulte Editoren in Zucht genommen, zuerst wie es scheint in Alexandria. Es gelang zwar nicht, eine authentische Ausgabe zur allgemeinen Anerkennung zu bringen; dazu war es zu spät. Doch wurde eine größere Gleichförmigkeit erzielt, wenigstens im Orient. Man kann von einer gelehrten Recepta der griechisch-orientalischen Kirche reden. Sie wird vertreten durch die Unzialhandschriften, am besten durch die beiden ältesten, den Vaticanus und den Sinaiticus.

Unabhängig oder jedenfalls viel weniger beeinflußt von dieser gelehrten Revision ist der sog. occidentalische Text. Er liegt vor in der alten lateinischen Übersetzung, weniger ausgesprochen in der syrischen. Außerdem in einem griechischen Unzialen, dem Cantabrigiensis Bezae, der mit D bezeichnet zu werden pflegt[1]). Dieser stammt aus Gallien und repräsentiert gegenüber sämtlichen übrigen Unzialen eine Recension für sich. Darauf beruht sein Wert.

Was Kipling, Credner, Lagarde, Scrivener und Andere über den Codex D gesagt haben, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Es seien nur einige Bemerkungen verstattet, um seine Eigentümlichkeit in das rechte Licht zu stellen. Die Triebe der Entwicklung des Textes sind bei ihm nicht anders als sonst. Nur haben sie andere Wege genommen, und das ist für die pathologische Diagnose der handschriftlichen Überlieferung überhaupt sehr wichtig. Zu dem Ballast der Varianten, die den Apparat beschweren, liefert der Codex D — wenn man nämlich den Vaticanus zu grunde legt — den größten Beitrag. Er setzt, jedoch ohne Konsequenz, ὑπάγειν für ἀπέρχεσθαι, εὑρίσκειν für ἰσχύειν, θραύειν für συντρίβειν, ἕτερος für ἄλλος, zweimal ἔλευσις für παρουσία. Er schreibt Γεννησαρ, Βησσαιδαν, Γησαμανει, Ναιμας. Wo die andern καί lesen, liest er δέ; wo sie λέγει bieten, bietet er εἶπεν — oder auch umgekehrt. Wo sie sprachlich oder stilistisch korrigieren, tut er es nicht, und hinwiederum korrigiert er (ὀχετός für ἀφεδρών, φοίνισσα für συροφοινίκισσα), wo sie es nicht tun. Er treibt die Harmonisierung zwischen den Evangelien sehr weit und unterläßt

[1]) Früher war es üblich, von codices latinissantes zu sprechen; jetzt spricht man statt dessen von westlichem Texte. Der Name ist vorsichtiger, paßt aber nicht viel besser. Denn auch die Zitate des Clemens Al. stimmen vielfach mit dem „westlichen Texte". Ebenso der Sinaiticus, besonders im vierten Evangelium; er geht auch im Tobias und im Sirach mit der Vetus Latina. Der Vetus Syra, d. h. natürlich ihrer griechischen Vorlage, einen westlichen Ursprung zuzuschreiben glaubt man sich darum berechtigt, weil man meint, sie sei abhängig vom Diatessaron des Tatian, und dieses sei in Rom entstanden; diese Abhängigkeit folgt aber nicht daraus, daß das Diatessaron in der edessenischen Kirche vielleicht früher in Gebrauch war als die getrennten Evangelien. Manchmal stimmt sie auch mit dem „östlichen Texte", mit dem sie die Anordnung der vier Evangelien gemein hat. Die allgemeine Frage der großen Rezensionen läßt sich kaum entscheiden, ohne daß die ganze griechische Kirchenbibel, einschließlich des Alten Testaments, in Betracht gezogen wird. Die Vetus Latina zeigt im A. T. auffallende Berührungen mit dem sog. Lucian, der doch nicht gut aus Rom nach Antiochia importiert sein kann; vgl. meine Note zu D Lc 24, 13.

sie auch wieder in Fällen, wo sie sonst durchgedrungen ist. Er zeichnet sich durch starke Wucherungen aus [1]), und hingegen fehlt bei ihm einiges der Art, was allgemein recipiert ist. Er verblüfft durch nichtswürdige Lesarten ebenso wie durch glänzende, die sich nur bei ihm erhalten haben. Er scheint entgegengesetzte Eigenschaften zu vereinigen. Er ist indessen nur dann abnorm, wenn man den Consensus der übrigen Unzialen als Norm ansieht. Tut man das nicht, legt man ein unabhängiges Maß an und bedenkt, daß D allein einer ganzen Gruppe gegenübersteht, so fällt der prinzipielle Unterschied dahin. Es sind die selben Ursachen, die hier wie dort die Überlieferung von ihrem Ausgangspunkt entfernt haben; nur haben sie hier und dort u n a b h ä n g i g gewirkt, d. h. hier an anderen Stellen wie dort. Daraus erklärt sich die auffallende Sonderstellung von D im Vergleich zu den übrigen griechischen Unzialen. Im Vergleich zu den Veteres Latinae und Syrae ist sie nicht, oder doch bei weitem nicht in dem selben Grade vorhanden. D steht aber diesen alten Übersetzungen an Wichtigkeit voran, weil darin der griechische Originaltext erhalten ist.

3. Es ist unverständig, den Consensus der übrigen Zeugen gegen eine Lesart von D und der Latina oder auch gegen eine Lesart der Syra auszuspielen, wenn sprachliche oder inhaltliche Gründe für dieselbe sprechen. Hat doch allein die Latina im Sirach die richtige Reihenfolge der Kapitel erhalten! Der sog. westliche Text ist zwar nicht besser als der sog. östliche, aber ebenso berücksichtigenswert. Die Reaktion von Lagarde [2]) gegen die einseitige Bevorzugung des östlichen Textes geht zu weit, die von Westcott und Hort ist dagegen zu schwächlich. Die Wahl zwischen den Lesarten des Vaticanus und des Sinaiticus auf der einen, des Cantabrigiensis Bezae und der ältesten Versionen auf der anderen Seite hat sich zum teil nach der Exegese der einzelnen Stelle zu richten oder nach der Art des einzelnen Schriftstellers. Es gibt aber auch durchgehende formelle Regeln. Bei Markus verdient den Vorzug, was am meisten von Matthäus oder Lukas abweicht. Nichtliterarische griechische Ausdrücke haben das Vor-

[1]) Mitunter sind das freilich Varianten, die neben einander stehn, z. B. Mc 1, 34.

[2]) De Novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo, Osterprogramm des köllnischen Realgymnasiums zu Berlin 1857. Wieder abgedruckt in den gesammelten Abhandlungen (1866) S. 85 ss.

urteil für sich. Und namentlich Semitismen haben das Vorurteil für sich.

§ 2. Die Sprache der Evangelien.

1. Die Beobachtungen zu einer allgemeinen Charakteristik der Sprache der synoptischen Evangelien, die ich in der ersten Ausgabe dieses Buches gesammelt habe, sollen hier nicht wiederholt werden. Sie gehn über den Zweck hinaus und stehn ihm im Wege. Denn meine Absicht ist, die Aufmerksamkeit auf die speziell semitischen Züge jener Sprache zu lenken.

Das Neue Testament im Ganzen ist in der sogenannten Koine geschrieben. Herder[1]) zitiert einen Autor von 1732, welcher sagt, der heilige Geist habe sich insonderheit an den Worten und Redensarten des Polybius vortrefflich vergnügt und denselben würdig geachtet, ihm nachzuahmen. In die synoptischen Evangelien aber, vor allem in den Markus, ist die nichtliterarische Umgangssprache besonders der niederen Kreise stärker eingedrungen, welche die Vorstufe des Neugriechischen bildet. Sie herrscht in gewissen Papyri und macht sich schon in der Septuaginta bemerklich.

Jedoch beruht die Eigentümlichkeit der Sprache der Synoptiker im Vergleich zu der des übrigen Neuen Testaments (mit Ausnahme der Apokalypse) weniger auf Unterschieden des griechischen Idioms als darauf, daß sie semitische Züge aufweist.

Manche Semitismen, die man entdeckt hat, sind freilich nur scheinbar und haben nichts zu sagen. Die Biblizismen, die sich namentlich bei Matthäus und Lukas, kaum bei Markus finden, sind aus der Septuaginta geflossen oder beruhen auf ihrem Einfluß. Sie betreffen vorzugsweise das Lexikon und die Phraseologie, doch auch den Stil. Lukas ahmt Wendungen (z. B. 9, 51. 53, vgl. Dan. 11, 17. 18), Übergänge (καὶ ἐγένετο μετὰ τοὺς λόγους τούτους) und Satzbau der biblischen Erzählung nach, obgleich er sonst mehr von einem griechischen Literaten an sich hat als die anderen Evangelisten. Er beginnt eine Periode mit καὶ ἐγένετο, schiebt dann zunächst einen Zwischensatz mit καὶ αὐτός ein und läßt zum Schluß die Haupthandlung folgen, die durch καὶ ἐγένετο interimistisch vorausgenommen ist. Öfter noch leitet er aber mit καὶ αὐτός auch einen richtigen Hauptsatz ein, der

[1]) ed. Suphan 19, 195.

die Handlung weiterführt; da zeigt sich die künstliche Imitation. Die Hymnen, die er im ersten Kapitel gibt, sind beinahe ganz aus biblischen Reminiszenzen zusammengesetzt und können sehr wohl griechisch konzipiert sein.

Ebenso wenig Beweiskraft haben solche Semitismen, die zugleich griechische Idiotismen sind. Die Auslassung der ersten Apodosis im alternativen Bedingungssatz (κἂν μὲν ποιήσῃ καρπὸν εἰς τὸ μέλλον — εἰ δὲ μήγε, ἐκκόψεις αὐτήν Lc 13, 9) ist zwar im Semitischen gebräuchlicher als im Griechischen, findet sich aber auch da nicht selten. Und wie man aus den von Arrian nachgeschriebenen, sehr ungezwungenen Vorträgen des Epiktet ersieht, treffen griechische Kolloquialismen öfters merkwürdig mit Semitismen zusammen. Auch den sehr einfachen, nicht periodisierten, öfters anakoluthischen Satzbau kann das volkstümliche Griechisch sehr wohl mit dem Semitischen geteilt haben; er charakterisiert auch im Semitischen nur die primitive Stufe der Syntaxe. Die drastische Manier, die sorglose Kürze und die damit wechselnde behagliche Umständlichkeit, namentlich bei Markus, sind ebenfalls keine Anzeichen einer bestimmten Sprache; sie entsprechen der mündlichen Redeweise des gemeinen Mannes.

Die Semitismen, die zugleich griechische Idiotismen sind, widerlegen doch aber auch nicht die Annahme einer nichtgriechischen Grundlage der Evangelien. K. H. Graf schreibt unter dem 19. Dezember 1843 aus Paris, Benedict Hase rede in einer Vorlesung über Neugriechisch zuweilen auch über den biblischen Sprachgebrauch, und habe unter anderem bemerkt, daß man sich bemühe, die Eigentümlichkeiten der Septuaginta aus Hebraismen zu erklären, während man bei den alexandrinischen Schriftstellern eben nur die Gelehrtensprache, in der Septuaginta dagegen die Volkssprache finde. Soll etwa die Septuaginta deshalb nicht aus dem Hebräischen übersetzt sein, weil ihr Griechisch das Griechisch ihrer Zeit und Umgebung ist? Daß sie eine Übersetzung ist, würde feststehn, auch wenn sie gar keine sprachlichen Merkmale davon an sich trüge: dann wäre die Übersetzung eben überaus gelungen. In der Tat sind aber solche Merkmale in Fülle vorhanden, in dem Satzbau, in der Wortstellung, im Gebrauch der Tempora, der Präpositionen und namentlich der Pronomina. Auch sogar im Lexikon. Zum Beispiel bedeutet ἀποστολή Geschenksendung (1 Reg 9, 16. 3 Esdr 9, 52. 1 Macc 2, 18. 2 M 3, 2), Geschoß (Ps 78, 54, Baruch 2, 10), Schößling oder Auswuchs (für die weiblichen Brüste

oder Granatäpfel Cant 4, 13), Entlassung (der Ehefrau Deut 22, 7). Diese verschiedenen Bedeutungen sind nur deshalb vereinigt, weil sie in der hebräischen Wurzel שלח zusammentreffen, deren Ableitungen die Septuaginta immer mit dem selben griechischen Wort wiedergibt.

Ähnlich wie Hase überschätzen gewisse neuere fanatische Gräzisten die Bedeutung des echt idiomatischen Griechisch in den Evangelien. Sie meinen, es sei dadurch eine semitische Grundlage derselben ausgeschlossen. Als ob sich das eine nicht mit dem andern vertrüge! Als ob die Evangelisten, wenn das Evangelium ursprünglich semitisch war, ein nichtgriechisches Griechisch hätten schreiben müssen, welches den Lesern, auf die sie rechneten, so unverständlich wie möglich gewesen wäre!

Der nächste Grund für die Behauptung, daß das Evangelium ursprünglich semitisch und zwar aramäisch war, ist historischer Art. Jesus selber sprach aramäisch, und seine Worte sowie die Erzählungen über ihn liefen in der jerusalemischen Gemeinde um, die gleichfalls aramäischer Zunge war. Die mündliche Überlieferung von ihm und über ihn war also von Haus aus aramäisch, und wenn sie uns nur in griechischer Niederschrift erhalten ist, so hat sie einen Sprachwechsel durchgemacht.

Dieser historische Grund muß jedoch durch philologische ergänzt werden, und sie finden sich auch. Durch die Umprägung ist das ursprüngliche Gepräge nicht verschwunden, es schimmert noch durch. Allerdings nicht überall; es sollte ja nicht absichtlich erhalten werden. Aber Spuren genügen als Verräter. Sie werden anfangs noch reichlicher vorhanden gewesen sein als jetzt. Denn es hat das Bestreben gewaltet, den griechischen Ausdruck zu verbessern. Das wirkte in zwiefacher Weise. Einmal von einem Evangelium zum andern: die Erzählungen des Markus nehmen sich bei ihm selber semitischer aus als bei Matthäus und Lukas, denen sie zugrunde liegen. Sodann von einer Handschrift des selben Evangeliums zur andern: im Cantabrigiensis sind häufig Semitismen stehn geblieben, die im Vaticanus und im Sinaiticus beseitigt sind. Es darf als sicher gelten, daß sie nicht nachträglich eingetragen, sondern vielmehr ausgemerzt wurden. Es hat eine fortschreitende, wenngleich nicht konsequente Säuberung des Textes von nichtliterarischen oder ungriechischen Redeweisen stattgefunden.

2. Zum philologischen Erweise der These diene zunächst ein Ensemble namentlich syntaktischer Erscheinungen, die mehr als

einmal vorkommen, zum teil sogar häufig oder regelmäßig sind. Ich halte mich dabei vorzugsweise an Markus und an die nicht aus Markus stammenden Stücke bei Matthäus und Lukas.

Einfacher Satz.

Wichtig ist hier vor allem die Wortfolge. Das Verbum nimmt im einfachen temporellen Satz mit Vorliebe die Stelle vor dem Subjekt ein. Εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, ἐπετίμησεν ὁ Ι., ἦλθεν ὁ Ι. Ἀκολούθουσιν οἱ μαθηταί, ἐπηρώτουν οἱ μ., προσπορεύονται Ἰάκωβος καὶ Ἰωάνης. Ἐκάθητο ὁ ὄχλος, ἐπισυντρέχει ὁ ὀ., ἤκουσαν οἱ γραμματεῖς, συνέρχονται οἱ ἀρχιερεῖς. Ἐγερθήσεται ἔθνος, ἔσονται σεισμοί, ἔσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλῖψις, περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου. Das mutet semitisch an und nicht griechisch. Freilich gibt es Fälle genug, wo von der gewöhnlichen Ordnung abgewichen wird. Οὐδείς und πᾶς eröffnen den Satz, doch dann handelt es sich um allgemeine und nicht temporelle Aussagen. Ferner steht das Subjekt voran, wenn es betont wird oder wenn es wechselt — wie im Semitischen. Desgleichen nach ἰδού, wie im Semitischen ebenfalls. Auch das ist keine eigentliche Ausnahme, wenn ein Partizipium den Satz einleitet und dann das Subjekt folgt, vor dem Hauptverbum. Nur darin zeigt sich griechischer Einfluß, daß vor γάρ und δέ gewöhnlich nicht das Verbum, sondern das Subjekt steht. Diese Partikeln sind überhaupt unsemitisch und δέ ist vielfach erst später für καί eingesetzt.

Das Subjekt folgt meist sogleich auf das Verbum; im Unterschiede vom vierten Evangelium, wo es gern an das Ende gerückt wird. Das substantivische Objekt steht wie im Hebräischen [1]) hinter dem Subjekt, nur selten, und zum Teil aus besonderen Gründen vorher. Anders verhält es sich mit transitivem pronominalen Objekt. Es kann wie das semitische Suffix nicht vom Verbum getrennt werden. In der Regel folgt es ihm, geht freilich in einigen Beispielen, die aber vom Cantabrigiensis mehrfach nicht bestätigt werden, voran: αὐτὸν ἐκβάλλει (Mc 1, 11), αὐτοῦ ἥψατο (1, 41), σεαυτὸν δεῖξον (1, 44); namentlich vor Infinitiven. Auch die Pronomina im Dativ oder mit Präpositionen halten sich gern dicht am Verbum, wie im Semitischen.

Der substantivische Genitiv steht immer dicht hinter dem nominalen Regens; es darf nicht mehr als Ein Regens vorangehn — und

[1]) Im Aramäischen ist es allerdings etwas anders.

dieses ist immer determiniert, wenn der Genitiv es ist. Da haben wir den semitischen Status constructus. Ausnahmsweise schimmert derselbe auch darin durch, daß das durch den Genitiv schon determinierte Regens des Artikels enträt. So immer ἐκ μέσου, ἐν μέσῳ, εἰς μέσον, ferner εἰς οἶκον αὐτῶν oder αὐτοῦ (Mc 8, 3. 26), βασίλισσα Νότου [1]), die Königin von Jemen (Mt 12, 42. Lc 11, 31), im Cantabrigiensis γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ (Mc 6, 18), εἰρήνη ὑμῶν (Mt 10, 13) und υἱοὶ ὑμῶν (Lc 11, 19). Ein pronominaler Genitiv kann freilich, ebenso wie ein pronominaler Akkusativ, auch dem Regens vorangehn. Bei Markus ist der Fall aber selten (2, 5. 9. 5, 30. 31. 7, 19. 35. 10, 37), häufig nur bei den anderen Evangelisten, namentlich bei Johannes, der auch den substantivischen Genitiv frei stellt.

Das attributive Adjektiv oder Partizipium und überwiegend auch das attributive Demonstrativ (namentlich οὗτος) haben bei Markus, wie im Hebräischen, ihre Stelle hinter dem Substantiv, nur nicht ἄλλος, πᾶς und πολύς. Ausnahmen gibt es bei Markus wenige (2, 21. 3, 29. 7, 2. 9, 25. 15, 23), aber viele z. B. bei Matthäus.

In Fragesätzen wird das, worauf sich die Frage eigentlich richtet, gern vorausgenommen [2]). Νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ χρήματα ἔχειν εἰς ποῦ; Mc 10, 30 (nach Clemens Al.) vgl. 11, 30. 12, 23. 26. Ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; οἱ ἔννεα ποῦ; Lc 10, 26. 17, 7. Da geschieht das nun auch im Griechischen und in andern Sprachen. Aber häufiger als im Griechischen wird auch sonst ein Wort aus der Konstruktion herausgehoben und hernach durch ein rückbezügliches Pronomen wieder aufgenommen; Beispiele davon finden sich namentlich in den nicht aus Markus stammenden Stücken des Matthäus und Lukas. Besonders gern wird ein Partizipium so vorangestellt. Καὶ τοὺς δαιμόνια ἔχοντας [3]) ἐξέβαλεν αὐτὰ ἀπ' αὐτῶν Mc 1, 34 D. Καὶ ὁ θέλων [4]) τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον Mt 5, 40 D. Ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτόν, und δώσω αὐτῷ Apoc 3, 12. 21. Ein solches Partizipium, mit πᾶς ver-

[1]) Νότος ist als Eigenname determiniert. Vielleicht hieß es auch 12, 40 ursprünglich ἄνδρες Νινευεί, denn es ist determiniert. Was εἰς πόλιν Ἰούδα (Lc 1, 39) ist, weiß ich nicht.

[2]) Vgl. Smend in den Göttinger Gel. Anz. 1906 S. 761.

[3]) Man erwartet den Nominativ: „und die Besessenen, aus denen vertrieb er die Dämonen".

[4]) Bei der gewöhnlichen Lesart ist das folgende αὐτῷ ganz überflüssig. Das Gleiche gilt von Apoc 2, 7. 17, vgl. 3, 12. 21.

bunden, kommt auch ohne nachherige Wiederaufnahme durch ein Pronomen vor und hat dann die Bedeutung eines relativischen Konditionalsatzes (quicunque, si quis). Πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με ... ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος Lc 6, 47; πάντος ἀκούοντος[1]) τὸν λόγον καὶ μὴ συνιέντος, ἔρχεται ὁ πονηρός Mt 13, 19. Andere Fälle sind Mt 10, 11 D: ἡ πόλις, εἰς ἣν εἰσέλθητε εἰς αὐτήν, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιος. Mt 12, 36: πᾶν ῥῆμα ... ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον. Lc 13, 4: ἐκεῖνοι οἱ δώδεκα ... δοκείτε ὅτι αὐτοὶ. Lc 21, 6: ταῦτα ἃ θεωρεῖτε ... οὐκ ἀφεθήσεται ὧδε[2]). Auf gleicher Linie steht es, wenn das Subjekt des untergeordneten Satzes vorausgenommen und von dem regierenden Verbum attrahiert wird. So Mc 7, 2: sie sahen seine Jünger, daß sie mit ungewaschenen Händen aßen; 11, 32: sie hielten Johannes, daß er ein Prophet sei; 12, 34: Jesus sah ihn, daß er verständig geantwortet hatte; Lc 24, 7: λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι. In dem merkwürdigen Beispiel: εἰπὲ οἱ λίθοι οὗτοι ἵνα γένωνται ἄρτοι Lc 4, 3 D hat keine Attraktion stattgefunden und der Nominativ ist stehn geblieben. Auch in Mt 10, 25 ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ wäre besser ὁ μαθητής (wie das folgende ὁ δοῦλος) im Nominativ belassen; denn der Dativ soll nicht das ἀρκετόν beschränken, der Sinn ist: es ist genug, daß der Jünger sei wie sein Meister. Eine Vorausnahme des Objekts aus dem Nebensatz in den Hauptsatz findet sich Lc 9, 31 D: ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν (= ὅτι αὐτὴν) μέλλει πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ. Etwas andersartig Mt 10, 1: ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά. Alles dies ist semitische Art und nicht griechische.

Abgesehen von der Wortstellung wäre über den einfachen Satz vielleicht noch zu bemerken, daß wenn er zeitlos ist, die verbale Copula regelmäßiger ausgelassen zu werden pflegt als im Griechischen. Ganz ungriechisch ist es, wenn ein substantivisches Prädikat mit εἰς eingeführt wird, wie ἐγένετο εἰς δένδρον (Lc 13, 19), εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον (Mt 21, 46); oder mit ὡς wie Mt 14, 5. 21, 26 s. 41. Bei Markus findet sich freilich dafür kein Beispiel.

---

[1]) Besser wäre der Nominativ. Außerhalb der Evangelien πᾶς θύων θυσίαν, ἤρχετο ὁ παῖς 1 Sam 2, 13 (3, 11); θυσιάζων ἐξ ἀδίκων, προσφορὰ μεμωκημένη Sirach 31, 21.

[2]) Vgl. meine Note zu der Stelle.

Beigeordnete und untergeordnete Sätze.

Das Überwiegen der Parataxe, nicht nur in den Sprüchen Jesu, sondern auch in der Erzählung des Markus, ist im allgemeinen kein sicheres Anzeichen semitischer Konzeption. Sogar im literarischen Griechisch kommen ähnliche Zeitbestimmungen vor wie in den Evangelien: es war die dritte Stunde und sie kreuzigten ihn, die Stunde ist da und der Menschensohn wird übergeben, es kommen Tage und deine Feinde belagern dich. Fraglich ist es jedoch, ob auch die eigentümliche Parataxe in Fragesätzen griechisch sein kann, die wie im Semitischen, so in den Redestücken des Matthäus und Lukas öfters vorkommt. Warum erwartete ich Trauben und bekam Heerlinge? wie oft soll mein Bruder gegen mich sündigen und ich ihm vergeben? kann ich nicht meinen Vater bitten und er mir Legionen von Engeln zur Verfügung stellen? wem von euch fällt ein Vieh in den Brunnen und er zieht es nicht alsbald heraus? mußte nicht der Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehn? Die kondizionelle Parataxe von Imperativen wie Divide et impera kommt zwar wohl in allen Sprachen vor[1]), aber schwerlich so wie in Lc 7, 17 (10, 28): εἰπὲ λόγῳ καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς, oder in Mc 8, 34, wo καὶ ἀκολουθείτω μοι zu übersetzen ist: so wird er mein Jünger sein. Ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν (Mt 12, 33) läßt sich so, wie es jetzt griechisch lautet, gar nicht verstehn. Es bedeutet: gesetzt der Baum ist gut, so ist auch die Frucht gut, und der Nachsatz müßte lauten: καὶ ὁ καρπὸς . . . καλός, nach Analogie von Mt 23, 26: καθάρισον τὸ ἐντὸς [ἵνα γένηται fehlt mit Recht Lc 11, 41] καὶ τὸ ἐκτὸς καθαρόν.

Eine längere Periode findet sich bei Markus nur einmal (5, 25—27). Dagegen ist sehr beliebt ein einzelnes Partizipium an der Spitze des Satzes, worauf das Subjekt mit dem Verbum finitum folgt. Aber diese Konstruktion ersetzt sehr oft eine ursprüngliche Parataxe. Daß sie im Laufe der Zeit Fortschritte gemacht hat, ergibt sich aus einer Vergleichung des Markus mit seinen Korreferenten, welche in unzähligen Fällen seine Parataxe durch ein Partizipium beseitigen. Es ergibt sich ebenfalls aus den Varianten der Handschriften; im Cantabrigiensis ist die Parataxe erhalten, wo sie im Vaticanus verschwunden ist, und

[1]) Give the dog a bad name and hang him!

umgekehrt[1]). Daraus würde sich auch begreifen lassen, daß für ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν beliebig ἀποκριθεὶς εἶπεν oder ἀπεκρίθη λέγων eintritt, für προσῆλθεν καὶ εἶπεν beliebig προσελθὼν εἶπεν oder προσῆλθεν λέγων, daß γονυπετήσας ἐπηρώτα wechselt mit ἐγονυπέτει λέγων. In einzelnen Fällen ist bei der Periodisierung einer Parataxe gerade das unwichtigere Verbum im Finitum belassen und das wichtigere ins Partizipium gesetzt. So erwartet man Mt 8, 9: auch ich, obwohl ein Mensch, habe Leute unter mir. Statt ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες (Mc 2, 23) sollte gesagt sein ἤρξαντο ὁδοποιοῦντες τίλλειν, denn der Sinn ist: sie rauften im Gehen Ähren aus. Eine ähnliche Ungeschicklichkeit liegt Mc 2, 7 vor; dort sind die aramäischen Partizipia beide als Präsentia gefaßt, während das zweite hätte belassen bleiben müssen. Statt λαλεῖ βλασφημεῖ hätte es heißen müssen λαλεῖ βλασφημῶν, wie Lukas richtig versteht. Diese Fälle sehen ganz nach falschen Gräcisierungen aus.

Das den Satz eröffnende Partizipium ist sehr oft von geringer Bedeutung; so ἰδών, ἀκούσας, γνούς, λαβών. Das hängt zusammen mit einer stilistischen Eigentümlichkeit semitischer Redeweise. Der Anfang der Rede wird beständig durch ἀποκρίνεσθαι markiert, der der Handlung beständig durch ἄρχεσθαι. Analog sind andere selbstverständliche Vorbereitungen des Hauptverbums. Ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν, ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν, ἀπελθὼν ἔκρυψα. (Mc 14, 12. 16, 1. Mt 25, 25. 27), πορευθέντες μάθετε, πορευόμενοι συμπνίγονται, πορευθεὶς ἀνάπεσεν (Mt 9, 13. Lc 8, 14. 14, 10), ἀναστὰς (ἐγερθεὶς) ἀπῆλθεν, ἀναστὰς ἔστη (Mc 2, 14. 7, 24. Lc 6, 8). καθίσαντες συνέλεξαν, καθίσας ψηφίζει, καθίσας βουλεύεται, καθίσας γράψον (Mt 13, 48, Lc 14, 28. 31. 16, 6), ἀπαγαγὼν ποτίζει (Lc 13, 15). Diese Umständlichkeit ist zwar naiv, aber in so umfassendem Maße doch wohl nicht griechisch. Zum Teil ergibt sich das auch aus Vokabeln, die dabei gebraucht werden. Ἀποκρίνεσθαι bedeutet im Griechischen nicht die Rede anheben, wohl aber das entsprechende Wort ענה im Hebräischen und im Jüdisch-Aramäischen. Ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν (Mc 1, 29. 35. 5, 13. 6, 1 D. 7, 31. 14, 45. 15, 43) scheint auf aramäisches n'phaq vezal zurück-

[1]) Oft folgt im Cantabrigiensis auf ein Partizipium ein καί, welches eigentlich nur nach einem Finitum paßt. Man weiß nicht, ob dies καί ein Rest ursprünglicher Parataxe ist oder ob das Partizipium wirklich als Finitum gebraucht wird.

zugehn. Dadurch verschwindet die Wiederholung und entsteht eine Differenz. Im Semitischen gibt es keine Verba composita, jede Nuance muß durch eine eigene Wurzel ausgedrückt werden.

Von den untergeordneten Sätzen weist der Relativsatz bisweilen ein sonderbar semitisches Gepräge auf. Das Relativum ist im Semitischen eine Konjunktion. Wo es nötig erscheint, wird sie durch ein die Rektion nachbringendes Pronomen ergänzt. Von diesem Gebrauch haben sich im Griechisch der Evangelien einzelne Spuren erhalten, die sehr auffallen, weil dort das Relativum selber schon ein flektierbares Pronomen ist. So Mc 1, 7: οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα αὐτοῦ; Mc 7, 25: ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον; Mt 3, 12. Lc 3, 6: οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. Dazu kommt noch D Mt 10, 11: ἡ πόλις εἰς ἣν εἰσέλθητε εἰς αὐτήν; Mt 18, 20: παρ' οἷς οὐκ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν; Lc 8, 12: ὧν ἔρχεται ὁ διάβολος καὶ αἴρει ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν τὸν λόγον.

Die aramäische Relativkonjunktion (d i oder d e) ist die Konjunktion schlechthin und leitet, teilweise in Verbindung mit einer Präposition, beinahe alle Nebensätze ein. Sie vertritt sowohl ὅτι (im Sinne von d a ß oder w e i l) als ἵνα. Zuweilen scheint sie nun in den Evangelien mit ἵνα oder ὅτι wiedergegeben zu sein, wo sie besser als Relativum belassen wäre. Οὐ γάρ ἐστιν κρυπτόν, εἰ μὴ ἵνα φανερωθῇ (Mc 4, 22) kann nicht wohl anders aufgefaßt werden als: nisi quod reveletur = quod non reveletur, und so wird es auch von Lukas (12, 2) aufgefaßt. In τίς οὗτος ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος ὑπακούει αὐτῷ scheint ὅτι für ᾧ gesetzt zu sein, um ᾧ ... αὐτῷ zu vermeiden. Umgekehrt wäre für ὅπου φάγω (Mc 14, 14) im Griechischen ἵνα φάγω zu erwarten. Ἔλεγον δὲ τὴν ἔξοδον αὐτοῦ ἣν μέλλει πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ (Lc 9, 31 D) heißt: sie sagten, daß er sein Ende in Jerusalem erfüllen müsse.

Hier liegt nämlich der bereits S. 12 zur Sprache gekommene Fall vor, daß das Objekt des Nebensatzes in den Hauptsatz vorgerückt wird. Der ebendaselbst erwähnte häufigere Fall, daß das Subjekt des Nebensatzes als Objekt zum Verbum des Hauptsatzes tritt, ist ein Ersatz des Accusativus cum infinitivo nach dem semitischen Schema: vidit lucem quod bona erat. Dieser ist nicht beliebt, während Beispiele wie εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανούς in Menge vorkommen. Oratio obliqua findet sich auch selten und ist geneigt in Oratio recta überzugehn, welche letztere wie im Semitischen durchaus vorherrscht.

Finale Infinitive, aber außer bei Lukas nicht mit τοῦ eingeleitet, sind häufig, namentlich nach ἔρχεσθαι und ἐξέρχεσθαι; ob ὦτα ἀκούειν (Mc 4, 23) und εἶπεν δοῦναι oder εἶπεν παρατιθέναι (5, 43. 8, 7) griechisch ist, sei dahingestellt. Der Infinitivus loco substantivi ist zwar an sich gut griechisch, aber die Hinzufügung eines Subjekts im Akkusativ kaum[1]). Bei Markus findet sich jedoch nur ein Beispiel davon (14,28); er sagt einfach ἐν τῷ σπείρειν, während Matthäus ἐν τῷ σπείρειν αὐτόν. Überhaupt ist der Gebrauch des Infinitivs mit Präposition und Artikel bei Markus selten. Er ist mehr hebräisch als aramäisch.

c. temporal

Temporalsätze, meist mit ὡς eingeleitet, finden sich zahlreich im dritten Evangelium, wie im vierten; in den beiden ersten fast gar nicht. Ἕως bedeutet Mc 14, 32. Mt 25, 9 (Joa 9,4) während, wie das aramäische עד.

d. Kondizionalsätze

Kondizionalsätze sind häufig, namentlich relativische, die mit ὃς ἄν beginnen, auch zuweilen mit τίς in interrogativer Form. So Lc 15, 4. 17, 7 s. und auffallend parataktisch Mt 7, 9: τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; oder Lc 11,11 (Sinaiticus) τίς ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; wenn einer unter euch seinen Vater um Brot bittet, wird er ihm einen Stein reichen? Das mutet wenig griechisch an. Über das Schema Divide et impera ist schon S. 13 die Rede gewesen. — Außerordentlich häufig ist der exzeptive Gebrauch von εἰ μή ohne folgenden Satz, namentlich in Verbindung mit οὐκ, wo es unser nur ausdrückt. Es kann vor οὐκ stehn wie Mc 6, 18: εἰ μὴ ἕνα ἄρτον οὐκ εἶχον, oder dahinter: ein Prophet wird nicht verachtet εἰ μὴ in seiner Vaterstadt, dieser treibt die Dämonen nicht aus εἰ μὴ durch Beelzebub. Adversative Bedeutung wie ἀλλά hat es aber Lc 4, 26 s: nicht Israeliten wurden von Elias und Elisa gerettet, εἰ μὴ (sondern) Heiden; während umgekehrt ἀλλά exzeptive Bedeutung hat in Mc 4, 22: οὐ γάρ ἐστιν κρυπτὸν ἐὰν μή... οὐδὲ ἀπόκρυφον ἀλλά ..., und Mc 9, 8: οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν. Für εἰ δὲ μή im Sinne von oder tritt ἀλλά ein in Mc 11,31: sollen wir sagen ... oder aber (ἀλλά) sollen wir sagen? und in Mt 11, 8.9: wozu ... oder (ἀλλά) wozu ... oder (ἀλλά) wozu? Die Erklärung dafür liegt darin, daß אלא die exzeptive und die adversative Bedeutung vereinigt, und ואלא für oder gebraucht wird. Diesem

[1]) Arrians Vorwort zu Epiktet: ἐπὶ τῷ ἐντυγχάνειν τινάς.

aramäischen Wort entspricht das εἰ μή der Evangelien überhaupt in jeder Hinsicht. Bei dessen gelegentlicher Wiedergabe durch ἀλλά mag die lautliche Übereinstimmung eingewirkt haben.

Einzelne Satzteile.

Verbum. Σκανδαλίζειν (zum Abfall verführen) und σκανδαλίζεσθαι (abfallen) ist ungriechisch, ebenso auch πειράζειν, βαπτίζειν (taufen), ἀναστῆναι (aus dem Grabe erstehn) und περιπατεῖν (vom Lebenswandel Mc 7, 5). Σώζειν ist אחי und wird in der älteren syrischen Literatur (nicht aber in der Peschita) stets so wiedergegeben, ebenso wie in der älteren lateinischen mit vivificare[1]) (später salvare) und Lc 17, 33 mit ζωογονεῖν = περιποιεῖσθαι (retten). Bei Markus bedeutet σώζειν gewöhnlich gesund machen (vgl. חי Exod 1, 19. Osee 6, 2), einmal (3, 4) steht es im Gegensatz zu ἀποκτεῖναι. Dies sind jedoch technisch-religiöse und teilweise aus der Septuaginta entlehnte Wörter, die nicht viel zu besagen haben. Anders steht es mit ἄρτον φαγεῖν (essen, nicht: Brot essen), κρίνειν (regieren, Mt 19, 28. Lc 22, 30), ἐπιφώσκειν (vom Tagesanbruch), ἀναστῆναι ἐν κρίσει (prozessieren, Mt 12, 41 s. Lc 11, 31 s), καλεῖσθαι für εἶναι (Mt 5, 9. 19), κρατεῖν (vom Schließen der Augen wie אחז Lc 24, 16). Δύνασθαι und ἰσχύειν oder κατισχύειν wechselt mit εὑρίσκειν, besonders im Cantabrigiensis. In der Syra steht אשכח für alles drei, und aus diesem aramäischen Wort, welches finden und vermögen bedeutet, erklärt sich der Wechsel im Griechischen. Geben steht im späteren Hebräisch und im palästinischen Aramäisch oft im Sinne von machen, setzen, tun. Daher συμβούλιον ποιεῖν oder διδόναι Mc 3, 6, δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας Lc 15, 22, ἰδοὺ διδῶ = ἰδοὺ ποιήσω Apoc 3, 9. Anders, aber auch nicht griechisch, ποιεῖν καρπόν und διδόναι καρπόν.

Das Praesens historicum, dessen Gebrauch besonders bei Markus beliebt ist, ist nicht semitisch, abgesehen von λέγει, das neben Aoristen im Präsens stehen bleibt (1, 36. 43). Es heißt bei Markus nicht bloß ἀποκριθεὶς λέγει, sondern auch noch ἀπεκρίθη καὶ λέγει. Darin darf man aramäischen Einfluß erkennen. Daniel gebraucht אמר (dixit)

[1]) Ist dies ein Zeichen dafür, daß das alte Kirchenlatein vom Syrischen abhängig ist?

immer im Partizipium, d. h. im Präsens. Er sagt a n ô v'â m e r î n und dem entsprechend natürlich auch a n â v'â m a r; ἀποκρίνεσθαι steht im Präteritum, aber λέγειν im Präsens. Auch das beständige λέγων vor der Oratio recta wird aramäisch-jüdisch sein, nicht rein biblisch. Das Präteritum wird zuweilen nach semitischer Art für unser Präsens gebraucht, z. B. Mt 23, 1: auf Moses' Stuhl ἐκάθισαν (haben sich gesetzt = sitzen) die Schriftgelehrten. Etwas anders ἐβάπτισα Mc 1, 8 (= βαπτίζω Mt 3, 11) und ἐδίστασας (Mt 14, 31) von der im Moment vollendeten Handlung.

Die Conjugatio periphrastica wird nicht bloß im Passiv (mit dem Partizipium des Perfekts), sondern auch im Aktiv (mit dem Partizipium des Präsens) gebraucht, wie im Aramäischen: ἦν ἔχων Mc 10, 22 = q' n ê h'v â; doch steht im Unterschied wenigstens vom Syrischen die Copula immer voran und gewöhnlich nicht in enger Verbindung mit dem folgenden Partizipium.

Das Passiv ist im Semitischen nur dann üblich, wenn das handelnde Subjekt nicht genannt wird; bloß beim Partizipium pass. wird es im Aramäischen gern gesetzt, und zwar im Dativ, wie amandus mihi oder vielmehr amatus mihi: ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ (Lc 23, 15) ist echt aramäisch[1]). Es ist also bemerkenswert, daß sich bei Markus sehr selten ein ὑπό beim Passiv findet (1, 5. 9 bei βαπτίζεσθαι und 8, 31): in 5, 4 ist die gewöhnliche Lesart falsch und die Participia 1, 13. 13, 13 scheiden aus. Häufig dagegen findet es sich bei Matthäus und Lukas: für τὸ πνεῦμα ἐκβάλλει αὐτόν bei Markus (1, 12) sagt Matthäus (4, 1) ἀνήχθη ὑπὸ τοῦ πνεύματος. Auch übrigens wird das Passiv im Aramäischen gern vermieden, wo wir es sagen würden. Es wird einesteils statt dessen die dritte Pluralis Activi mit unbestimmtem Subjekt gebraucht, wie im Buche Daniel. So Mc 6, 14 ἔλεγον, 10, 13 προσέφερον, 13, 26 ὄψονται, 15, 27 σταυροῦσιν, Mt 1, 23 καλέσουσιν, 5, 15 καίουσιν, 24, 9 παραδώσουσιν, Lc 6, 44 συλλέγουσιν, 12, 20 ἀπαιτοῦσιν, 14, 35 βάλλουσιν, 18, 33 ἀποκτενοῦσιν, 23, 31 ποιοῦσιν. Anderenteils wird das Passiv wie vendor durch veneo ersetzt durch ein Intransitivum, und zwar nicht in den selben Fällen, wo dies auch im Griechischen geschieht. So Mt 17, 27 τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθύν (den ersten Fisch, der

[1]) Non est illi interpretatum (4 Esdr 12, 12) = er hat es nicht so gedeutet. Nach appellari und videri ist der Dativ nicht eigentlich handelndes Subjekt, s. Blaß § 37, 4 und Nöldeke, Syrische Grammatik (1898) § 247.

heraufgezogen wird), Mc 4, 21 ἔρχεται ὁ λύχνος (das Licht wird gebracht), Lc 4, 41. 8, 2 ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτα ἐξεληλύθει (aus der sieben Teufel ausgetrieben waren). Vgl. Mc 9, 43 ἀπελθεῖν mit 9, 47 βληθῆναι, 7, 19 ἐκπορεύεται mit Mt 15, 17 ἐκβάλλεται, Mt 8, 12 ἐξελεύσονται mit Lc 13, 28 ἐκβαλλομένους [1]). Umgekehrt steht häufig βεβλημένος für liegend nach Analogie von aram. r'mê.

Substantivum. Nicht griechisch sind, abgesehen von ein paar aramäischen Vokabeln, einige jüdische Begriffe wie ὁδὸς θεοῦ, πειρασμός und σκάνδαλον, und einige andere wie εἰρήνη Gruß, πλήρωμα Flicken (s. zu Mc 2, 21), θάλασσα See, wofür Lukas und Josephus λίμνη setzen. Auch die Komposita υἱός oder υἱοὶ (τέκνα) νυμφῶνος, βροντῆς, εἰρήνης, φωτός, ἀναστάσεως, γεέννας, σοφίας, βασιλείας, τοῦ αἰῶνος τούτου, und etwas andersartig υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Das Wort ὑποκριτής hat seinen Hauptsitz in Matthäus; bei Markus kommt es nur an einer Stelle (7, 6) vor und fehlt dort in der Syra. In der Septuaginta findet es sich im Hiob für hanef (34, 30. 36, 13), abwechselnd mit παράνομος (17, 8. 20, 5). Im Sirach kommt zweimal ὁ ὑποκρινόμενος vor; in den Psalmen Salomos (4, 7) ist ὑπόκρισις gleichbedeutend mit ἀνθρωπαρέσκεια. Welches aramäische Wort entspricht, läßt sich nicht ermitteln; die Syra und die Syropalästina übersetzen verschieden, die Latina behält das griechische Wort bei.

Der Artikel steht im Semitischen häufiger als in unseren Sprachen vor Substantiven, die ein beliebiges Exemplar der Gattung vorstellen oder generell sind. So auch Mc 10, 25 διὰ τῆς τρυμαλίας, 12, 1 D τοῖς γεωργοῖς, 14, 7 τοὺς πτωχούς, Mt 10, 29 D τοῦ ἀσσαρίου. Ob auch εἰς τὸν οἶκον hierher gehört, wofür bei Markus (2, 1. 3, 20. 7, 17. 9, 28) εἰς οἶκον steht, ist zweifelhaft. Ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος (Mc 3, 13. 6, 46) steht in dem gebirgigen Palästina auf einer Stufe mit unserem: er ging in den Wald, wo wir ebenfalls den Artikel setzen, wenn auch vorher nicht von Wald die Rede war. Auffallend aramäisch ist die Verstärkung der Determination des Substantivs durch ein vorweisendes Pronomen, die freilich nur selten vorkommt. So im Nominativ Mc 6, 17 αὐτὸς γὰρ Ἡρῴδης, Mt 3, 4 αὐτὸς δὲ Ἰωάνης. Im Genitiv Mc 6, 22 αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος und Mt 12, 45 D αὐτοῦ τοῦ

[1]) Im Aramäischen fungiert n'phaq als Passiv zu appeq, und manches Ähnliche kommt auch im Hebräischen vor (Ewald § 128 b). Vgl. Apoc 3, 12 ἐξέρχεσθαι und καταβαίνειν.

ἀνθρώπου[1]). Im Dativ Mc 5,16 D αὐτῷ τῷ δαιμονιζομένῳ. Im Akkusativ Mc 6, 18 D αὐτὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. Daß D so sonderbare Pronomina willkürlich vorgesetzt haben sollte, läßt sich nicht annehmen; es sind vielmehr in D der Gräcisierung noch mehr Reste entgangen als im Vaticanus usw.

Zur stärkeren Hervorhebung der Indetermination wird öfters das Zahlwort εἷς statt τις angewandt, wie im Aramäischen z. B. ἄρχων εἷς ἐλθών (Mt 9, 18, nicht εἰσελθών); vgl. Blaß' Grammatik § 45, 2. In gleicher Weise ἄνθρωπος bei Matthäus: ἐχθρὸς ἄνθρωπος (13, 28 vgl. 13,25), ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ (13,45 D), ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ (13,52. 20,1. 21, 33), ἀνθρώπῳ βασιλεῖ (18, 23) — vergeblich sucht man zu leugnen, daß hier ἄνθρωπος etwas anderes sei als das aramäische n â s c h, welches im Status absolutus für q u i d a m gebraucht und den Hauptwörtern vor- oder nachgesetzt wird. Im Plural wird die Indetermination (einige) nicht selten durch ἀπό oder ἐξ mit dem Genitiv ausgedrückt, was gleichfalls weniger griechisch als aramäisch ist. So ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου (Mc 5, 37, es kamen Leute des Gemeindevorstehers ohne τινες), ἦραν ... ἀπὸ τῶν ἰχθύων (6, 43, sie huben Körbe voll Brocken auf und einige Fische), ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε (Mt 23, 34. Lc 21, 16, einige werdet ihr töten und andere geißeln, ohne τινας).

Das A d j e k t i v kann durch den Genitiv eines Abstraktums ersetzt werden, aber das ist hebräische Redeweise, und sie findet sich in den Evangelien nur dreimal in dem selben Beispiel bei Lukas: οἰκόνομος, μαμωνᾶς, κριτὴς τῆς ἀδικίας (16, 8. 9. 18, 6). Jüdisch ist κοινός unrein, es muß den griechischen Lesern des Markus erklärt werden. Πρόσκαιρος wetterwendisch (Mc 4, 17) entspricht dem כפי עת Sirach 6, 8, ὀλιγόπιστος einer Zusammensetzung mit חסר (Sirach 16, 23). Ἐπιούσιος ist ganz unklar, dagegen περιούσιος (schon in der Septuaginta) verständlich. Es ist abgeleitet von περιποιεῖσθαι oder περιγίνεσθαι (Lc 17, 37) und bedeutet g e r e t t e t im eschatologischen Sinne, daher a u s e r w ä h l t, a b g e s o n d e r t, aus der massa perditionis oder von den Heiden[2]). Superlative Begriffe sind im Semitischen p r i m u s und u l t i m u s; m e d i u s als Adjektiv existiert nicht (abgesehen von einem späten syrischen Derivat), und auch in den

[1]) Ganz falsch beurteilt von Blaß in der Vorrede seines Matthäus S. VII,

[2]) Ἐκποιεῖν Sirach 18, 4 ist abgeleitet von ἔξεστι (ἐξουσία) und bedeutet an dieser Stelle v e r s t a t t e n; Gott ist Subjekt.

Evangelien kommt nur das substantivische τὸ μέσον vor, nicht μέσος. Aber eine formelle Komparation von Adjektiven fehlt im Semitischen (abgesehen vom Arabischen). Auch in den Evangelien wird der eigentliche (vergleichende) Superlativ durch den Positiv ausgedrückt in dem Beispiel Mt 22, 36: ποία ἐντολὴ μεγάλη (= πρώτη Mc 12, 28). Ebenso und noch häufiger der Komparativ. So Mc 9, 43. 45. 47: καλόν ... ἤ, während in 9, 42 καλόν durch den Zusatz μᾶλλον verdeutlicht wird. wie öfters in solchen Fällen ein μᾶλλον oder περισσότερον steht, entsprechend dem syrischen j a t t i r. Bei Clemens Al. lautet der Ausspruch Mc 10, 25: εὐκόλως διὰ τῆς τρυμαλίας τῆς βελόνης κάμηλος εἰσελεύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ — in unseren Handschriften ist εὐκόλως in einen Komparativ verbessert. Die vergleichende Partikel ἤ kommt ein paarmal wie im Semitischen [1]) nach einem Verbum vor, als ob sie schon allein m e h r a l s bedeute (Mc 3, 4. Lc 15, 7); das findet sich freilich auch bei Plutarch [2]). Zuweilen wird παρά im Sinne des semitischen m i n gebraucht (Lc 13, 2. 4. 18, 14). Für sich kann natürlich der semitische Positiv nicht komparativen Sinn haben, es muß das Verglichene (mit m i n) dazu kommen. Daher erklärt sich vielleicht das auffallende ἰσχυρότερός μου Mc 1, 7. Ob ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν (Lc 5, 39) eine Ausnahme von dieser Regel ist, sei dahin gestellt.

A d v e r b i a, von Adjektiven abgeleitet, finden sich zwar vielfach im späteren Syrisch, sind aber eigentlich nicht semitisch. Man ersetzt sie, indem man das Adjektiv mit dem Infinitiv oder dem Abstraktum des zu modifizierenden Verbs verbindet: er schlug ihm einen grausamen Schlag = er schlug ihn grausam. So in den Evangelien ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, ἀνεφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ. Dagegen kommt der einfache hebräische Infinitivus absolutus höchstens in ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα (Lc 22, 15) vor und in Zitaten aus der Septuaginta. Von dem Gebrauch, das Adverbium druch ein Hilfsverbum auszudrücken, lassen sich als Beispiele anführen προέλαβεν μυρίσαι (Mc 14, 8), ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει (Mc 6, 20 D, er machte viel des Hörens = er hörte ihm oft zu), οὐ μὴ προσθῶ πεῖν (Mc 14, 25 D), προσθεὶς εἶπε (Lc 19, 11), προσέθετο πέμψαι (20, 11. 12).

Für s e h r sagt Markus πολλά (saggi). Πάλιν bedeutet bei ihm, wie das aramäische tub, nicht bloß w i e d e r u m, sondern auch

[1]) Ewald § 217 b. Nöldeke, Mand. Grammatik 358.

[2]) Wilamowitz, Lesebuch 1, 332, 35 s. Vgl. 4 Esd 7, 20.

weiter, darauf. Ἰδού wird wie das aramäische hâ gebraucht für nun schon in Lc 13, 16: ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτω ἔτη, und mit folgendem ἀφ' οὗ (minde) in 13, 7: ἰδοὺ τρία ἔτη ἀφ' οὗ ἔρχομαι. Der Kasus nach ἰδοὺ ist der Nominativ; er folgt auch auf ἤδη[1]) in Mc 8, 2: ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι, wofür D vollständiger liest: ἤδη ἡμέραι τρεῖς εἰσίν ἀπὸ πότε κτλ. Im Hebräischen steht nicht ἰδού voran, sondern das neutrale Demonstrativ im Sinne des französischen il y a: ταῦτά (rectius τοῦτο) μοι εἴκοσι ἔτη ἐγώ εἰμι ἐν τῇ οἰκίᾳ σου. Für hoc tricesimo anno 4 Esdr 3, 29 übersetzt die Äthiops richtig nun schon dreißig Jahre = τοῦτο τριακοστὸν ἔτος (Syra).

Pronomina. Ein hervorstechender Zug ist die ungemeine Häufigkeit der unbetonten Casus obliqui der Personalpronomina. Es herrscht die Neigung, zu jedem Verbum, welches mit anderen in einer Reihe verbunden ist, das Pronomen zu wiederholen, und ebenso nach Substantiven die Genitive μου σου αὐτοῦ, die insbesondere auch da stehn, wo klassisch das Reflexivum eintreten müßte. Der Grund davon ist die Abhängigkeit vom Semitischen, in welchem diese Pronomina Suffixa sind, von leichtem Gewicht und unabtrennbar von ihrem Nomen oder Verbum, so daß es unmöglich ist, das Suffix eines Wortes auf ein anderes koordiniertes zu übertragen, ohne es zu wiederholen. Die Zeugen sind aber im Setzen oder Nichtsetzen dieser unnützen Pronomina nicht einig, es gibt hier viele Varianten bei den Schriftstellern und Abschreibern. So ungefähr sagt Blaß § 48, 2; er hat vollkommen Recht. Der Gebrauch der Pronomina verrät am allerdeutlichsten die semitische Art der Redeweise bei den Synoptikern und besonders bei Markus. Es ist S. 10. 11 schon davon die Rede gewesen, daß er die Pronomina nie von ihrem Regens trennt und sie in der Regel dahinter setzt, und davon, daß er sie nie auf indeterminiertes Substantiv folgen läßt. Er läßt sie auch fast nie aus bei Substantiven, welche einer Ergänzung bedürfen und eine solche im Semitischen aufweisen; er sagt nicht ὁ πατήρ, sondern ὁ π. αὐτοῦ, nicht οἱ μαθηταί, sondern οἱ μ. αὐτοῦ, nicht ἐν τῇ καρδίᾳ, sondern ἐν τῇ κ. αὐτῶν; ebenso immer ἡ χεὶρ αὐτοῦ, ὁ ποῦς αὐτοῦ[2]). Das genitivische Pronomen wieder-

[1]) wie im Arabischen nach mundhu.

[2]) Dagegen ὁ πατήρ, ὁ ποῦς Lc 11, 11. 15, 22. 24, 40, und Mt 15, 4 verglichen mit Mc 7, 10. Auffallend bei Mc 7, 6 τοῖς γεθλεσιν gegen die Septuaginta.

holt sich hinter jedem Substantiv. So in 3, 31. 32. 34 ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ, nur nicht in 3, 35, wo aber das μου ursprünglich wie in D vorangestellt sein wird, um nicht Determination zu bewirken. Noch auffallender ist die Wiederholung des Objektspronomen beim Verb. Κατεδίωξαν αὐτὸν καὶ εὗρον αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ, ἐμβριχησάμενος αὐτῷ ἐξέβαλεν αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ, κατακρινοῦσιν αὐτὸν καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτόν.

Die adjektivischen Possessiva kommen bei Markus sehr selten vor, ἡμέτερος und ὑμέτερος auch bei Matthäus und Lukas kaum. Für idem ist ἐκεῖνος beliebter als αὐτός; nur Lukas sagt ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ für ἐν ἐκείνῃ τ. ὡ. Richtige Reflexiva fehlen im Semitischen überhaupt, und der Widerschein davon zeigt sich in den Evangelien. Reflexiva der ersten und zweiten Person kommen, wenn man die beständige Oratio recta in Betracht zieht, selten vor und bei Markus fast gar nicht. Bei solchen der dritten Person schwankt die Überlieferung zwischen αὐτός und ἑαυτός[1]), jenes ist vorzuziehen und jedenfalls bei αὐτός nicht der Asper zu setzen. Im Genitiv heißt es regelmäßig αὐτοῦ und nicht ἑαυτοῦ, niemals wird ein Unterschied gemacht zwischen domus eius und d. sua oder zwischen discipuli eius und d. suis. Öfters findet sich der semitische Ersatz „seine Seele" für sich selbst und nach Verbis des Sprechens „in seinem Herzen" für „bei sich"; in Lc 9, 24. 25 wechselt τὴν ψυχὴν αὐτοῦ mit ἑαυτόν.

Ἄλλος wird zwar häufiger gebraucht als im Semitischen[2]), aber doch seltener als im Griechischen. „Ein Prophet wie ein anderer" heißt προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν; für „der eine ... der andere" wird εἷς ... εἷς gesagt (Mt 24, 40 s. 27, 38. Lc 18, 10 D); für „ein Haus über das andere" οἶκος ἐπὶ οἶκον, ἐκ πόλεως εἰς πόλιν, λίθος ἐπὶ λίθῳ — wie im Semitischen[3]). Für „die übrigen" im Vergleich zu einem Einzelnen sagt man besonders im Aramäischen[4]) „alle". So auch in den Evangelien Mc 4, 13: ihr versteht dies Gleichnis nicht und wie wollt ihr sie alle (d. h. die übrigen, die noch erst

[1]) Ich weiß natürlich, daß das Reflexiv nur im Casus obliquus vorkommen kann.

[2]) Exod 4, 7 genügt „wie sein Fleisch" für „wie sein anderes Fleisch".

[3]) Vgl. 1 Reg 22, 13. Judic 9, 37. 1 Reg 18, 6. 23 s. 1 Sam 14, 4. 5.

[4]) Auch im Hebräischen, z. B. Gen 3, 1: die Schlange war klüger als alle Tiere des Feldes, d. h. als die übrigen. Gen 43, 34: die Portion Benjamins war größer als die aller, d. h der anderen.

kommen sollen) verstehn? Lc 3, 19: προσέθηκεν τοῦτο ἐπὶ πᾶσιν, 3, 21: als alles Volk getauft wurde, wurde auch Jesus getauft, 13, 2. 4: meint ihr, daß die getöteten Galiläer und Jerusalemer schuldiger gewesen seien als alle Menschen? Πᾶς findet sich überhaupt weit häufiger angewandt als im echten Griechisch; in den Handschriften wird es manchmal zugesetzt oder ausgelassen. In κατηρτισμένος πᾶς (Lc 6, 40) steht es gleichsam adverbiell, genau wie das aramäische kulleh: ist der Jünger gänzlich fertig, so gleicht er seinem Meister. — Das negative Korrelat zu πᾶς ist οὐδείς, οὐδέν. Es kommt in den Evangelien häufig vor und hat auch im Syrischen eine Analogie in lâ nâsch, lâ medem. Eigentlich aber sagt man dafür: es gibt nicht, wer oder was. Diese Umschreibung schimmert in den Evangelien noch durch in οὐδείς ἐστιν ὅς, wo der Relativsatz sich am besten auf diese Weise (lait de) erklärt. Das ist freilich nicht ungriechisch. Unverfälscht semitisch aber ist Mt 10, 29: ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται, keins von den Haaren fällt zu Boden.

Numeralia und Distributiva. Ἓν μιᾷ τῶν σαββάτων heißt am ersten Tage der Woche; die Aramäer setzen bei der Zählung der Wochentage stets das Cardinale für das Ordinale. Distributiva werden durch Wiederholung ausgedrückt: δύο δύο (Mc 6, 7). Εἷς κατὰ εἷς Mc 14, 19 (Joa 8, 9) ist so viel wie εἷς ἕκαστος. Zum Zwecke der Distribution werden auch Substantiva zweimal wiederholt: er hieß das Volk sich zu Tisch legen συμπόσια συμπόσια, und sie ließen sich nieder πρασιαὶ πρασιαί (Mc 6, 39. 40).

Die Präpositionen haben in auffallendem Maße ihre semitische Funktion beibehalten. Das ist freilich im Neuen Testament überhaupt geschehen unter dem Einfluß der Septuaginta, aber in den drei ersten Evangelien doch am stärksten, und nicht bloß nach dem Muster der Septuaginta. Ἐν entspricht der semitischen Präposition Beth und steht oft in Fällen, wo im Griechischen der einfache Dativ genügen würde, z. B. bei Angaben der Zeit und des Mittels. Man sagt ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ, ἐν δυνάμει, ἐν δόλῳ, ἐν ἀληθείᾳ (Mt 22, 16). Ἔρχεσθαι ἐν bedeutet kommen mit d. h. bringen: der Täufer kam mit dem Wege (der Methodos) der Gerechtigkeit, der Messias kommt mit seinem Reiche (Mt 16, 28. Lc 23, 42, wo εἰς = ἐν). Im Deutschen läßt sich ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, γυνὴ ἐν ῥύσει αἵματος nur wiedergeben: ein Mensch mit einem unsauberen Geiste. Für ἐν πᾶσι τούτοις Lc 16, 26 (zu alle dem) heißt es im Cantabrigiensis

ἐπί und in Lc 24, 41 σύν. Ἐν (εἰς) und ἐπί wechseln auch vor ὄνομα Nach πιστεύειν und ὁμολογεῖν wird das Objekt mit ἐν eingeführt, ebenso steht ἐν nach ὀμνύειν (schwören bei). — Ἀπό und ἐκ entsprechen der semitischen Präposition m i n und wechseln vielfach mit einander. Sie vertreten den Partitiv und zuweilen den überhaupt unbeliebten Genitiv beim Verbum: γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς, συμφωνήσας μετὰ τῶν ἐργατῶν ἐκ δηναρίου (Mt 20, 2. 23, 25). In δικαιοῦσθαι ἀπό Mt 11, 19 (Recht bekommen gegen) wird m i n q ' d â m (= מִפְּנֵי) durch ἀπό vertreten. Ziemlich oft hat es kausale Bedeutung: ἀ π ὸ τοῦ φόβου, τῆς λύπης, χαρᾶς (v o r Furcht, Trauer, Freude), οὐαὶ ἀ π ὸ τῶν σκανδάλων; für διὰ τὸν ὄχλον Mc 2, 4 hat der Cantabrigiensis ἀπὸ τοῦ ὄχλου. Φεύγειν und φοβεῖσθαι ἀπό kann auch griechisch sein, βλέπειν ἀπό (sich in Acht nehmen vor) ist überhaupt seltsam. — In ἀκολουθεῖν ὀπίσω wird das griechische ἀκολουθεῖν mit dem aramäischen ἔρχεσθαι ὀπίσω gemischt. Ἔμπροσθεν bei Matthäus, dem bei Lukas ἐνώπιον entspricht, ist in Redensarten wie εὐδοκία (θέλημα) ἔμπροσθεν τοῦ πατρός jüdisch und im Targum ungemein verbreitet, findet sich aber nicht bei Markus. Πρό und ἀπὸ προσώπου kommt in Septuagintazitaten vor; διὰ τῶν χειρῶν, εἰς χεῖρας, ἐκ χειρός öfter.

D i e l o g i s c h e n P a r t i k e l n sind bei Markus selten. Οὖν ἄρα μέν fehlen an Stellen, wo jeder Grieche sie gesetzt haben würde; sie werden hie und da von den Handschriften eingeschwärzt. Ἄρα ist nur in 4, 41 gesichert, nicht in 11, 13. Οὖν nur in 13, 35. 15, 12; vgl. meine Note zu 11, 31. Μέν kommt öfter vor, muß aber in 9, 12 nach den besten Zeugen gestrichen werden. Δέ wechselt von Evangelium zu Evangelium und von Handschrift zu Handschrift beliebig mit καί. Am wenigsten kommt δέ für καί im Vaticanus vor, der überhaupt hinsichtlich der Partikeln den Vorzug vor dem Cantabrigiensis hat. Γε und περ fehlen, auch ὥσπερ, ἥπερ. Häufig dagegen sind γάρ und das damit synonyme ὅτι.

3. Von Gelehrten, die für das Syntaktische und namentlich für das Elementare dabei kein Auge haben oder vom Semitischen wenig verstehn, wird dies Ensemble nicht beachtet. Es ist aber von großem Gewicht und berechtigt dazu, auch Zweifelhaftes für aramäisch zu halten, wenn es in dieser Sprache gewöhnlicher ist als in der griechischen. Ein paar ganz klotzige Aramaismen habe ich noch in der Hand behalten, um sie zum Schluß als Trümpfe auszuspielen.

Ἔφερεν ἓν τριάκοντα καὶ ἓν ἑξήκοντα καὶ ἓν ἑκατόν Mc 4, 8 kann nur bedeuten: es trug dreißigfach und sechzigfach und hundertfach — wie Lukas (8, 8) richtig versteht. Da entspricht ἕν dem aramäischen c h a d = mal (Dan 3, 19. Papyr. Eleph. ed. Sachau 1, 3). Griechisch ist es absolut nicht und wird es auch nicht, wenn man ἐν oder εἰς aus ἕν macht.

Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον Mc 8, 12 kann ebenso wenig als Griechisch verstanden werden. Es ist ein negativer semitischer Schwursatz, wobei die Apodosis (so soll dies und jenes mich treffen) regelmäßig ausgelassen wird, und bedeutet: fürwahr, es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden.

In Ἐὰν ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου Mt 18, 15 bedeutet μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ u n t e r v i e r A u g e n wie im Aramäischen (und auch im Arabischen), aber auf keinen Fall im Griechischen. Blaß (§ 48, 7) bemerkt freilich dazu, im Semitischen, wo die Reflexion durch נפש umschrieben werde, könne von solcher Ausdrucksweise nicht die Rede sein. Man weiß nicht, was man zu dieser Gelehrsamkeit sagen soll. Das genitivische Reflexiv, bei Substantiven oder Präpositionen, wird doch im Semitischen stets durch das einfache Personalpronomen ausgedrückt, und n a p h s c h o selber ist ja nicht ψυχὴν ἑαυτοῦ, sondern ψ. αὐτοῦ. Außerdem kommt die betreffende Figur faktisch im Aramäischen genau so vor, wie sie in Mt 18, 15 lautet. Die Syra pflegt damit z. B. das griechische κατ' ἰδίαν wiederzugeben.

In Καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι Lc 14, 18 ist ἀπὸ μιᾶς überhaupt nichts, wenn nicht wörtliche Übersetzung des aramäischen m i n c h ' d a = auf einmal. „Da begannen sie auf einmal alle sich zu entschuldigen."

In den bisher zur Sprache gekommenen Fällen handelt es sich gewöhnlich nur um ungeschickt wörtliche Wiedergabe aramäischer Wendungen und Wörter. Eine solche würde sich auch dann begreifen lassen, wenn der Schriftsteller direkt aus der mündlichen aramäischen Tradition, die in den einzelnen Stücken schon eine feste Form angenommen hatte, in das Griechische übersetzt hätte. Aber das Wahrscheinliche ist doch, daß das Evangelium, welches von Haus aus aramäisch war, zuerst auch aramäisch niedergeschrieben wurde. Und es gibt Varianten in den dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Redestücken, die sich nicht gut anders als aus Misverständnis einer schrift-

lichen aramäischen Vorlage erklären lassen. Es genüge an ein paar Beispielen.

Für ἀσπάσασθε αὐτήν (nämlich τὴν οἰκίαν) Mt 10, 12 heißt es bei Lc 10, 5 λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ. Das ist die aramäische Form des Grußes und nur diese paßt an dieser Stelle. Denn nur dadurch begreift sich die Fortsetzung auch bei Matthäus: καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω. — Ähnlich Mt 23,8.

Für καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας Mt 23, 25 sagt Lc 11, 39 richtig τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας. Sinngemäß müßte es bei Matthäus heißen γέμετε für γέμουσιν: ihr reinigt das Äußere, Becher und Schüssel; inwendig aber strotzt ihr von Raub und böser Gier. Im Aramäischen hat für beide Praesentia das Partizipium gestanden und das Subjekt antôn des ersten auch für das zweite gegolten: ὑμεῖς καθαρίζοντες τὸ ἔξωθεν, ἔσωθεν δὲ γέμοντες. Weil antôn nicht ausdrücklich wiederholt war, hat Matthäus irrtümlich das zweite Partizipium als dritte Person verstanden und Becher und Schüssel zum Subjekt gemacht.

Für καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς . . ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς . . καθαρόν Mt 23, 26 steht bei Lc 11, 41 τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστι. Gebt Almosen für reinigt ist natürlich schierer Unsinn. Im Aramäischen nun reduziert sich die im Griechischen ganz unbegreifliche Variante auf dakkau (reinigt) und zakkau (gebt Almosen). Die beiden Verba sind graphisch wenig verschieden und ursprünglich sogar identisch. Lukas hat sich also versehen und zwar verlesen. Hier ist es zweifellos, daß das Versehen von einer schriftlichen Vorlage ausgeht, und von da aus wird das auch für andere Fälle wahrscheinlich.

Der bekannte Rationalist H. E. G. Paulus hat Misverständnisse und falsche Übersetzungen in großer Zahl angenommen, um Paradoxien in Plattheiten und Wunder in natürliche Vorgänge zu verwandeln. Obgleich sich dagegen bald, und zwar aus dem Schoß des Rationalismus selbst, lebhafter Einspruch erhob, spukt der alte Schwabe doch noch gegenwärtig in einigen Köpfen. Jesus soll den Zebedäussöhnen nicht gesagt haben, sie würden mit der selben Taufe getauft

werden wie er, sondern, sie würden in die selbe Tunke tunken [1]). „Zieh zuerst den Balken aus deinem Auge" gilt für eine zu starke Hyperbel; mit dem Auge soll ein Brunnen gemeint sein [2]). Freilich ein dem βαπτισμός entsprechendes Wort, welches Tunke bedeutet, gibt es nicht; und עינא heißt nicht der Brunnen, sondern nur die Quelle — aber so genau wird es nicht genommen. In Bezug auf Sprachkenntnis sind solche Interpreten überhaupt recht anspruchslos. Timäus soll den Unreinen und Zacchäus dagegen den Reinen bezeichnen [3]), Lebbäus und Thaddäus sollen synonyme Beinamen eines und des selben Apostels sein, weil sie in der Bedeutung H e r z e n s m a n n zusammenträfen [4]). Iskariot wird allgemein als Mann von Qarioth interpretiert, obwohl es zu Jesu Zeit kein i s c h mehr gab. Der Schlußbuchstabe ist auch kein th, sondern ein t; ferner das s in der Syra ein semkath und das k ein kaph; das i am Anfang kann fehlen.

Die Misverständnisse, die den Evangelisten zugeschrieben werden, sind gewöhnlich solche der Ausleger. Man muß sich hüten, durch Retroversion ganz neue sensationelle Aussagen zu gewinnen, die dem griechischen Wortlaut ins Gesicht schlagen. Unsere Evangelisten standen der Zeit Jesu viel näher als wir und verstanden vor allem viel besser aramäisch. Sie verfehlten den aramäischen Sinn nicht leicht, wenn gleich sie ihn oft zu wörtlich und darum unverständlich übersetzten.

4. Das besondere aramäische Idiom, welches zur Zeit Jesu in Palästina gesprochen wurde, kennen wir leider nicht recht. Im Neuen Testament kommen nur ein paar Wörter vor, ἀββα, βοανηργες, ἐφφαθα, καναναῖος (bei Lc ζηλώτης), κορβαν, λεμα σαβαχθανι, ραββι und ραββουνι, ταλιθα (ραβιθα) κουμι bei Markus, κορβανᾶς, μαμωνᾶς, ρακα bei Matthäus, ἀκελδαμαχ und ταβιθα in der Apostelgeschichte und ἀββα, μαρανα θα bei Paulus [5]). Die nabatäischen und palmyrenischen In-

[1]) Pfleiderer, Urchristentum (1902) 1, 371.

[2]) Hausrath, Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller (1908) 1, 187.

[3]) Pfleiderer 1, 372. 455.

[4]) Hausrath 1, 20. Er fügt zur Begründung hinzu: pectus est quod facit apostolum. Aber t h a d bedeutet nicht pectus, sondern mamma; es müßte also gelten: mamma est quae facit apostolum.

[5]) Dazu die Eigennamen Thoma, Kepha, Golgatha, Gethsemane, und bei Johannes γαββαθα und μεσσίας. G a b b a t h a bedeutet Schüssel (Martial 7, 48, 3. 11, 31, 18), daher vielleicht einen Binnenhof oder einen eingefaßten überdachten Raum, wie das entsprechende arabische Wort (Tab. 2 436, 19. 1711, 1).

schriften ergeben mehr, aber doch auch nicht viel. Von Literatur kommen in Betracht die aramäischen Stücke im Buch Esdrae und namentlich im Daniel; die letzteren stehn von allem, was wir haben, der Zeit Jesu weitaus am nächsten, sind jedoch ebenfalls wenig umfangreich. Mehrere Jahrhunderte nach Christus beginnt die christliche palästinisch-aramäische Literatur, die erst neuerdings mehr und mehr bekannt wird; sie enthält fast nur Übersetzungen aus dem Griechischen. In den Anfängen reicht höher hinauf die jüdische palästinisch-aramäische Literatur. Man pflegt sich seit alters vorzugsweise an diese zu halten. In gewissen Grenzen mit Recht, nämlich soweit es sich um technische Ausdrücke der jüdischen Religion handelt, wie sie in Mc 7, 1 ss. und namentlich bei Matthäus vorkommen. Aber bei den Übersetzungen aus dem Alten Testament, den Targumen, muß man sich in Acht nehmen, da sie stark hebraisieren. Und überhaupt muß man den Unterschied der Zeit berücksichtigen und noch mehr als diesen den Unterschied der gesellschaftlichen Sphäre.

Nämlich die uns erhaltene jüdisch-aramäische Literatur ist spezifisch rabbinisch. Man darf ihre Sprache nicht, wie Dalman es tut, einfach zum Muster für die alte Volkssprache machen und die Abweichungen der Evangelien davon als griechisch betrachten, als nicht zur Sprache Jesu oder der Apostel gehörig. Die Rabbinen gebrauchen für Gott stets Umschreibungen, wie Himmel, Vater im Himmel, der Höchste, der Heilige der gepriesen sei u. a.; sie nennen das Reich Gottes das Reich des Himmels. Das hat früh begonnen und zeigt sich schon im Daniel. In den Evangelien und bei Paulus heißt es aber in der Regel Gott und das Reich Gottes, nicht Himmel und das Reich des Himmels. Nur Matthäus sagt lieber der Vater im Himmel, z. B. πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς in der Gebetsanrede statt des einfachen πάτερ bei Lukas und ἀββα bei Markus und Paulus, oder „euer himmlischer Vater nährt die Vögel des Himmels“ statt „Gott nährt die Raben“ bei Lukas; bei ihm heißt auch das Reich Gottes stehend das Reich des Himmels. Nach Dalman entspräche dies der echten Redeweise Jesu. Sollte aber der einfache und eigentliche Ausdruck, Gott, durch die Pedanten schon zur Zeit Jesu, als sie noch nicht alles beherrschten, wirklich aus dem Munde des Volks verdrängt sein? Und ist es unmöglich, daß Jesus wie das Volk redete und nicht wie die Schriftgelehrten? Er könnte sogar absichtlich die Surrogate vermieden haben. Die einfachsten Worte genügen ihm, um sie im Satz so zu-

sammen zu stellen, daß sie einen originellen Sinn ergeben. Er schmiedet keine neuen Schulausdrücke und braucht die alten hauptsächlich in der Polemik gegen die Pharisäer. Möglich ist es allerdings, daß er malkut sch'maija gesagt habe, aber beweisbar ist es nicht und wahrscheinlich auch nicht. Auf Matthäus ist nicht allzu viel zu geben, wenn er wie ein jüdischer Schriftgelehrter redet — wozu er geneigt ist.

Zum Beweise der tatsächlichen Divergenz des rabbinischen Sprachgebrauchs von dem zur Zeit und in den Kreisen Jesu üblichen lassen sich einige interessante Beispiele anführen. Für βαπτίζεσθαι (sich taufen, ursprünglich nicht passivisch) gebrauchen die Rabbinen טבל, das eigentliche alte Wort ist aber צבע in der Syropalästina; so sagten die Sabier und die Masbothäer und so die Markosier in ihrer bei Irenäus erhaltenen Taufformel. Der Hohepriester heißt bei den Rabbinen kâhnâ rabba nach dem hebräischen hakohen hagadol; in der Zeit Jesu hieß er aber rab kahnaia, nach dem Zeugnis der Syra und des Josephus[1]). Das Wort κορβανᾶς für γαζοφυλάκιον kommt bei den Rabbinen nicht vor, wird aber nicht nur von Matthäus (27, 6) und indirekt von Lukas (21, 4 τὰ δῶρα), sondern auch von Josephus (Bellum 2, 175) bezeugt. Die Rabbinen gebrauchen für Auferstehung immer den hebräischen Ausdruck תחית מתים[2]); dagegen hat sich ἀνάστασις = קימתא nur im Neuen Testament, bei Syrern und Arabern erhalten. Das Wort zakât für Almosen muß von den Juden zu den Arabern gekommen sein, findet sich aber bei den Rabbinen nicht mehr, verrät indessen seine einstmalige Existenz durch das davon abgeleitete Verbum zakki (Almosen geben), das sich erhalten hat. Ähnlich hat sich ein anderes Wort für Almosen, מצות, welches sonst ziemlich verschollen ist, dank den abessinischen Juden im Äthiopischen gerettet. Auch πληροῦν (flicken), ρακα, ργες, ραβιθα (= ταλιθα in D Mc 5, 41), γαββαθα läßt sich bei den Rabbinen nicht belegen, ebenso wenig eine Anzahl von Wörtern im Daniel und im Sirach. Das genügt

[1]) Ant. 3, 151, wo ραβχαναια von Josephus in ραβγαντης gräcisiert und dann schließlich zu ἀραβάρχης korrumpiert zu sein scheint. Χαναραββα kann jedenfalls nicht zugrunde liegen; es bleibt nur die andere Möglichkeit. Vorher ist natürlich χαναιας für χαναναίας beabsichtigt. Die Vetus Latina sagt stets princeps sacerdotum wie die Syra, erst Hieronymus pontifex. In älterer Zeit heißt der Hohepriester Johanan (unter Darius II.) allerdings Kahna rabba.

[2]) Vgl. Aphraates ed. Wright 22, 16.

zum Erweis, daß wir die Sprache Jesu und der Apostel aus der palästinisch-rabbinischen Literatur keineswegs genügend kennen lernen. Der Grundsatz „quod non est apud Rabbinos, non est iudaicum" gilt also nicht, weder in sprachlicher noch in anderer Hinsicht, und wenn Dalman davon ausgehend den Ausspruch tut, die Denkweise der Synoptiker sei wegen ihrer Diskrepanz von der rabbinischen griechisch, so kann das nur als eine groteske Übereilung in der Hitze des Gefechts begriffen werden. Markus ist gar nicht rabbinisch und doch am wenigsten griechisch. Die Rabbinen wurden erst nach der Zerstörung Jerusalems Alleinherrscher, als das Volk mehr und mehr zu einer Sekte zusammenschrumpfte.

Dalman schlägt den Unterschied des rabbinischen und des volkstümlichen Lexikons in Palästina zu gering an, und zugleich den Unterschied der aramäischen Dialekte in den verschiedenen Provinzen zu hoch. Derjenige zwischen Galiläisch und Jerusalemisch kommt überhaupt nicht in Betracht, das Evangelium ist von Galiläern in Jerusalem verkündet und überliefert. Und der zwischen Westaramäisch und Ostaramäisch darf nicht übertrieben werden. Das Aramäische war im Reich der Achämeniden und Seleuciden, und sogar schon früher, Weltsprache; eben als solche drang es auch bei den Juden durch. Alle Aramäer verstanden sich, wenigstens in der Literatur. Josephus hat sein Bellum anfangs nicht griechisch, sondern in der palästinischen Landessprache geschrieben, und zwar, wie er sagt, in der Absicht, daß auch die Oberasiaten, Parther, Babylonier und Araber [1]), es verstehen sollten. Die edessenische Bibelübersetzung war ursprünglich auch in Syrien verbreitet; sie wich erst später einer syropalästinischen, und zwar vielleicht nicht vorwiegend aus sprachlichen Gründen.

Wenn es sich darum handelte, das Evangelium etwa des Markus vollständig zu retrovertieren, so könnte es allerdings nur in den spezifisch palästinischen Dialekt des Aramäischen übersetzt werden. Aber das ist eben schon deshalb unmöglich, weil uns dieser Dialekt nicht genügend bekannt ist. Und es ist auch unnötig. Wir gewinnen meist nichts für das Verständnis, wenn wir wissen, wie dieses oder jenes griechische Wort, z. B. παρατήρησις Lc 17, 20, in der Ursprache lautete. Die Syntaxe und der Stil dagegen läßt sich auch im griechischen Ge-

[1]) Die Araber brauchten damals das Aramäische als Schriftsprache in den Gegenden, wo sie sich über einer aramäischen Schicht gelagert hatten.

wande als semitisch erkennen und verstehn, und zwar vom Allgemeinaramäischen aus, ohne Berücksichtigung des Unterschieds der Dialekte. Man hat nur selten, namentlich bei Diskrepanzen von Parallelen des Matthäus und Lukas, Anlaß zu einer den Sinn wirklich ändernden Retroversion, und dann wird sie gesichert, wenn der Anstoß dadurch auf einfache Weise verschwindet. Solche Fälle sind freilich nicht dazu angetan, eine theologische Revolution herbeizuführen.

Mit alle dem soll natürlich nicht geleugnet werden, daß das Studium der rabbinischen Literatur auch für die Exegese des Neuen Testaments von großem Wert ist und von den christlichen Theologen der Gegenwart, meine Wenigkeit eingerechnet, ungebührlich vernachlässigt wird. Man muß sich nur nicht den Horizont dadurch verengern lassen und darüber selber zum Rabbinen werden.

§ 3. Markus.

1. Die letzte Quelle der Evangelien ist mündliche Überlieferung. Das hat Herder mit Recht betont. Aber Gieseler [1]) hat sich von der mündlichen Überlieferung einen falschen Begriff gemacht und daraus haltlose Folgerungen gezogen; im Kampfe gegen die Versuche, die Evangelien in eine literarische Stufenfolge zu bringen und eins aus dem andern abzuleiten. Diese Versuche waren bisher sehr oberflächlich gewesen, hatten zu einem Gewirr von Permutationen geführt und sich dadurch diskreditiert. Er wollte sie gänzlich beseitigen, indem er alle Evangelien in das gleiche direkte Verhältnis zur mündlichen Überlieferung setzte und so von einander unabhängig machte. Jedoch die mündliche Überlieferung enthält nur zerstreuten Stoff; die Stücke, mehr oder weniger umfangreich, laufen darin einzeln um. Ihre Verbindung zu einem Ganzen ist immer das Werk eines Autors und in der Regel das Werk eines Schriftstellers. Sich deckende Einzelheiten könnten an sich, wenn man sie nur aus der Vogelschau betrachtet und nicht unter die Lupe nimmt, von einem jeden Synoptiker unmittelbar aus der Leute Mund geschöpft sein. Die Synoptiker stimmen jedoch auch in der Anordnung zusammen, die keineswegs mit den Sachen gegeben ist; und dadurch verbietet sich die Annahme ihrer schriftstellerischen Unabhängigkeit.

[1]) Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung der schriftlichen Evangelien, 1818.

An diesem Punkte setzt Lachmann ein, um das literarische Verhältnis der Synoptiker zu einander festzustellen [1]). „Placet mihi nunc nihil nisi ordinem narrationum evangelicarum considerare: quod cum et omnium maxime simplex sit et a nemine quod sciam tentatum, videndum est quousque ab hoc initio profectum penetrare liceat. Narrationum evangelicarum ordinis non tanta est quanta plerisque videtur diversitas; maxima sane si aut hos scriptores eadem complexione omnes aut Lucan cum Matthaeo composueris, exigua si Marcum cum utroque seorsim.“ Er kommt zu dem Ergebnis, daß Matthäus und Lukas in Markus zusammen treffen. Dessen ganzer Stoff kehrt bei ihnen wieder. Sie folgen seinem Aufzuge und kehren nach unterbrechenden Einschlägen dahin zurück; sie lassen sich nur über ihn vergleichen. Markus ist also der Ausgangspunkt der Gabelung. Die Störung seiner Reihenfolge bei Matthäus und Lukas wird verursacht durch Einlagen, namentlich von Redestoff.

Indessen daraus, daß das Evangelium Marci Vorlage und Gerüst für die beiden anderen ist, folgert Lachmann nicht, daß es das Urevangelium sei. Im Gegensatz zu Lessing und dessen Nachfolgern will er nicht die initia der evangelischen Schriftstellerei aufdecken, sondern nur bis zu einem medius status des literarischen Prozesses vordringen, der allein aus der inneren Vergleichung der Synoptiker sich ergibt und für die Bestimmung ihres Verhältnisses zu einander genügt. Er läßt aber doch erkennen, daß er seinem Freunde Schleiermacher, dem er im Urteil über Markus schroff widerspricht, in dessen allgemeiner Anschauung über die ersten Anfänge der evangelischen Literatur bis zu einem gewissen Grade Recht gibt. Er nimmt als Ausgangspunkt derselben nicht nur eine einzige, die ganze Überlieferung umfassende Grundschrift an, sondern vielmehr eine Mehrheit von Aufzeichnungen einzelner Partien. Mit Schleiermachers Atomisierung des Lukas ist er freilich nicht einverstanden; nur in der Annahme einer dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Redequelle folgt er ihm, obwohl auch da nicht ganz in der historischen Begründung derselben auf das Zeugnis des Papias.

Lachmann hat den Ariadnefaden für die drei ersten Evangelien entdeckt. Er wirft ihn aber etwas von oben herab dem theologischen

[1]) Theologische Studien und Kritiken 1835 S. 570 ss. Wiederholt in der Vorrede zum zweiten Bande des Novum Testamentum 1850.

Publikum zu. Er ist nur verständlich für Leser, denen Fingerzeige genügen. Anders sein Nachfolger und zugleich sein Vorgänger, Wilke [1]). Dieser befleißigt sich der größten Ausführlichkeit, um seine Lösung des Problems zu begründen und die Lösungen Anderer zu widerlegen. Er geht zu Gericht mit den Hypothesen Gieselers, Eichhorns und Schleiermachers, daß die Evangelien zurückgehen auf eine fest geformte und geordnete mündliche Tradition, oder auf eine embryonische Urschrift in aramäischer Sprache, oder auf viele kleine Aufsätze; desgleichen mit der Hypothese Griesbachs, daß Markus ein Auszug aus Matthäus und Lukas sei. Er drängt die Gegner langsam aus ihren Positionen hinaus und beschränkt so die Möglichkeiten immer mehr, bis nur eine übrig bleibt, die erst zum Schluß klar hervortritt. Immer läßt er die Leser an der Überlegung über die einzuschlagende Methode teilnehmen, über jeden Schritt der Untersuchung orientiert er sie vorher und gibt zum Schluß an, was damit erreicht sei und was noch übrig bleibe. Sein Weg geht nicht grade aus, sondern in spiralen Windungen, die immer enger werden und sich so allmählich dem Ziel nähern. Er scheut sich nicht vor beständigen Wiederholungen und Zurückweisungen; er nimmt den Prozeß immer wieder neu auf und treibt ihn durch alle Instanzen. Es ist ermüdend, den Verhandlungen

[1]) Der Urevangelist, von Christian Gottlieb Wilke, vormaligem Pfarrer zu Herrmannsdorf im sächsischen Erzgebirge, 1838. Wilke ignoriert Lachmann, vermutlich weil er von ihm nichts Neues erfuhr. Denn er hatte schon 1826 in einer Abhandlung über Mt 20, 1—16 (Winers Ztschr. f. wiss. Theologie 1, 74) geäußert, Markus sei unzweifelhaft die Grundlage des Matthäus, und dann viele Jahre lang unter sehr widrigen Umständen an der Ausführung und Begründung dieser These gearbeitet. Albert Schweitzer behauptet freilich, Wilke sei noch im Jahre 1837 weit entfernt gewesen von der Idee, daß dem Markus die Priorität zukomme. Aber das beruht auf einem Versehen. Er wirft nämlich Chr. G. Wilke zusammen mit Ferdinand Wilhelm Wilcke, Pfarrer zu Rothenburg a. S., der in einem 1837 erschienenen Buch über Tradition und Mythe zeigen will, „daß kein Evangelist den andern kannte, sondern jeder eine aus einer besonderen Quelle geschöpfte selbständige Schrift lieferte, wir also vier selbständige historische Gewährsmänner für die evangelische Geschichte bekommen, während das historische Zeugnis in seiner Quantität sehr eingeschränkt, in seiner Qualität sehr geschwächt würde, sobald man, wie gewöhnlich, die Synoptiker sich gegenseitig benutzen und ausschreiben läßt.“ Die Verwechslung der beiden Schriftsteller läßt sich um so weniger begreifen, da sie in ihrer Art grundverschieden sind. Der Pfarrer von Rothenburg ist ein ganz gewöhnlicher, der von Herrmannsdorf ein höchst ungewöhnlicher Apologet, ein merkwürdig selbständiger Forscher, der immer mit eigenen Augen sieht und Alles seiner eigenen zähen Arbeitskraft verdankt.

zu folgen, zumal sie in einer barbarisch scholastischen Sprache geführt werden. Aber von der Vortragsweise abgesehen sind Mittel und Ergebnis der Kritik bei ihm ganz ähnlich wie bei Lachmann. Sie gehn beide von rein formellen Indizien aus, nicht von theologisch-historischen. Sie zeigen beide, daß Markus in der Mitte steht. Nur erweist das Lachmann bloß aus der Vergleichung des Planes, Wilke dagegen auch aus der Vergleichung des Einzelnen, und zwar vorzugsweise daraus. Soweit seine Korreferenten ihm entsprechen, stehn sie ihm ein jeder viel näher als dem anderen; wo sie von ihm abweichen, weichen sie auch von einander ab. Die Übereinstimmung zwischen den parallelen Perikopen des Markus und der beiden Anderen erstreckt sich nicht nur auf den Stoff, sondern in auffallendem Maße auch auf die Fassung; sie zeigt sich nicht bloß in den Worten Jesu, die als unveränderlich gegeben angesehen werden könnten, sondern auch in den Erzählungen über ihn, in denen das Faktum sich doch nicht von selber abspiegelt, und vielfach sogar in den Redaktionsbemerkungen, wodurch das Einzelne in den Zusammenhang eines Ganzen gestellt wird. Wo aber Matthäus oder Lukas den Pragmatismus des Markus ändern, da wird er verschlechtert. Wo sie Zusätze oder Modifikationen anbringen, da zeigt sich alsbald ihre eigene schriftstellerische Manier, in der sie sich selber gleich bleiben und einer vom andern unterscheiden. Es kommt dadurch ein Zwiespalt in ihre Sprache, da sie den ihnen eigenen Stempel dem aus Markus übernommenen Gut nicht aufgedrückt haben. Die Züge der schriftstellerischen Individualitäten verfolgt Wilke bis ins Kleinste. Er arbeitet überhaupt mit dem Mikroskop und bewährt dabei eine unsägliche Geduld und Gewissenhaftigkeit. Man wird allerdings sagen müssen, daß Lachmann die Sache beim rechten Ende angegriffen hat, indem er sich absichtlich auf etwas allgemein Durchgehendes beschränkt, wenn es auch blaß und mager erscheint. Die Addition der Kleinigkeiten führt nicht zu einem ganz runden Ergebnis; es bleiben immer zweifelhafte Posten. Die Mikroskopie Wilkes ist supplementar, darum aber doch notwendig und namentlich für die Exegese fruchtbar. Er hat überhaupt zuerst eine ordentliche Vergleichung im Einzelnen angestellt und bezeigt mit Recht der Leichtfertigkeit seiner Vorgänger in diesem Punkte unverholen seine Verachtung. Im Schlußergebnis geht er darin über Lachmann hinaus, daß er es nicht bei einem *medius status* beläßt, sondern zu dem *initium* vordringt. Markus hat nicht bloß eine relative, sondern die absolute Priorität.

Er ist der Urevangelist, der erste, der den Versuch gewagt hat, die Erinnerungen an Jesus aufzuzeichnen. Alles, was Matthäus und Lukas mehr haben, ist späteren Ursprungs; auch die ihnen gemeinsamen Reden Jesu. Diese sind von Matthäus aus Lukas entlehnt. Woher Lukas sie hat, untersucht Wilke leider nicht; im Vorwort verspricht er es nachzuholen, wenn seine Lage sich bessere und sein Buch Anklang finde. Diese Bedingungen traten aber nicht ein, und Wilke wurde katholisch. Er scheint mit dem Protestantismus schon zerfallen gewesen zu sein, als er seine Pfarre aufgab — aber nicht deshalb, weil seine Kritik seinen Glauben erschüttert hätte.

Gleichzeitig mit Wilke hat ein anderer Sachse, der Leipziger Philosoph Weiße, sich zu der Evangelienfrage geäußert [1]). Er scheint durch Lachmann zur Markushypothese bekehrt zu sein, und zwar erst im Jahre 1837 [2]). Jedenfalls ist er der erste, der die Bedeutung der These des großen Philologen begriffen und anerkannt hat. Er interpretiert sie und macht die Probe darauf, indem er der Reihe nach die Evangelien stückweise durchnimmt. Von Wilke unterscheidet er sich bei der Vergleichung dadurch, daß er sein Augenmerk vorzugsweise auf die sachlichen Unterschiede richtet und nicht auf die formellen; er will ja auch nicht bloß eine literarische Untersuchung führen, sondern zugleich eine Beurteilung der evangelischen Geschichte geben. Sein Buch steckt voll von feinen exegetischen Beobachtungen und weit tragenden historischen Vermutungen, die sehr bescheiden vorgetragen und oft in Anmerkungen versteckt werden; es ist eine Erzgrube, die noch immer nicht ausgeschürft ist. Nicht Weniges, was ich zuerst entdeckt zu haben glaubte, fand ich nachträglich schon bei Weiße.

[1]) Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet von Ch. Hermann Weiße, zwei Bände 1838. Weiße hat sich gern in literarische Untersuchungen eingelassen. Er hat zuerst in dem prosaischen Stück vor der Kerkerszene einen Rest des Urfaust entdeckt (Kritik und Erläuterung des Faust, 1837). Er hat auch an der Form der Wahlverwandtschaften eine Kritik geübt, die in dem Vorschlag gipfelt, Goethe hätte sie dramatisch in Briefen schreiben sollen. Er trug das zuerst in einem Kränzchen bei Karl Reimer vor (1841); Lotze, der dabei war, beschreibt ergötzlich das stumme Entsetzen Salomon Hirzels und der andern Zuhörer, das er selber anfangs teilte, bis er nach Jahrzehnten anderer Meinung wurde (Kleinere Schriften ed. Peipers 3, 542 ss.).

[2]) Ev. Gesch. 1, 15 s. 38—40. 54 s. Im Vorwort drückt er sich freilich so aus, als sei er ganz selbständig auf sein „Aperçu“ gekommen.

Lachmann hat seinerzeit wenig Eindruck gemacht, er ist nur von Weiße nach Gebühr gewürdigt worden. Das lag zum Teil daran, daß sein Aufsatz dem Verständnis der Leser zu wenig entgegen kam; mehr aber doch daran, daß er zugleich mit dem Leben Jesu von David Friedrich Strauß erschien. Die brennende Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit der Evangelien zog das Interesse von dem literarischen Problem ab, welches Lachmann rein philologisch behandelt hatte. Auch Wilke und Weiße fanden zunächst keinen Beifall, sie wurden von Baur und seinen Schülern in den Schatten gestellt, die den zweiten Schritt vor dem ersten tun und das literarische Problem von der Geschichte der kirchlichen Ideen und namentlich der Parteitendenzen aus lösen wollten. Erst etwa seit 1850 trat ein Umschwung ein; Ewald hatte den Erfolg, den Lachmann Wilke und Weiße verdienten. Diese drei Männer haben für die literarische Kritik der synoptischen Evangelien bisher das Beste geleistet [1]).

Einen Grund für die Priorität des Markus kann man noch hinzufügen, auf den bereits Herder hingewiesen hat mit der Bemerkung, daß kein anderes Evangelium so wenig Schriftstellerisches und so viel lebendigen Laut eines Erzählers habe wie dieses. Markus steht der Art der mündlichen Überlieferung näher als die beiden Andern in den Stücken, die sie mit ihm gemein haben. Seine behaglich ausspinnende und daneben doch auch kurz angebundene Darstellung entspricht der Weise, wie ein Stoff in der Leute Mund sich auszugestalten pflegt. Seine Sprache ist volkstümlich, originell und ungekünstelt, drastisch und derb, stark aramaisierend. Sie wird von Matthäus und Lukas mehr jüdisch-gelehrt gemacht, auch durch Hinzufügung von Schriftbeweisen, oder mehr biblisch. Namentlich aber wird sie verfeinert und von Aramaismen gesäubert.

Es ist irrig zu glauben, die sprachliche Originalität unseres zweiten Evangeliums spreche dagegen, daß es eine Übersetzung sei. Abweichungen von der uns geläufigen Literatursprache sind nichts In-

[1]) Die Tübinger setzten bei der Apostelgeschichte ein und verglichen sie mit den Briefen des Paulus. Von da ergab sich ihnen die Antithese zwischen Judaismus und Paulinismus und ihre Ausgleichung auf einer späteren Stufe als Leitfaden zur Beurteilung der gesamten Neutestamentlichen Literatur. Nach dem Schema von Satz Gegensatz und Vermittlung bestimmten sie nun auch das Verhältnis der synoptischen Evangelien zu einander: Matthäus vertritt den Judaismus, Lukas den Paulinismus und Markus die Neutralität.

dividuelles. Die wahre formelle Originalität des Markus besteht im Aramäischen ebenso gut wie im Griechischen und kommt im Aramäischen noch besser heraus, weil da allerhand Unverständliches und Unbeholfenes verschwindet. Sie wird von Markus nicht geschaffen, sondern in der mündlichen Tradition, welche aramäisch war, schon vorgefunden sein. Denn die mündliche Tradition überliefert den Stoff der einzelnen Stücke keineswegs formlos.

2. Das Büchlein des Markus zerfällt in drei Hauptabschnitte: a) Jesus lehrt und heilt in Kapernaum und der Nachbarschaft (Kap. 1—5); b) er verläßt diese Gegend, wandert zunächst unstet im Gebiete des Philippus und der Dekapolis und nimmt dann von dort den Weg durch Galiläa und Peräa nach Jerusalem (Kap. 6—10); c) er tritt in Jerusalem auf, gerät in Konflikt mit der jüdischen Obrigkeit, wird von dieser zum Tode verurteilt und von dem römischen Landpfleger gekreuzigt (Kap. 11—16). Die Abschnitte sind durch Zeit und Ort unterschieden. Der zweite geht unmerklich in den dritten über, formell sind sie überhaupt nicht abgegrenzt.

Voraus geht eine kurze Einleitung (1, 1—15). Das Evangelium von Jesus Christus, wie der Titel lautet, beginnt mit Johannes dem Täufer und der Taufe Jesu im Jordan, in folge deren er mit dem Geist gesalbt wird und eine himmlische Stimme vernimmt: du bist der Sohn Gottes, d. h. der Messias. Über die Herkunft Jesu und sein äußeres oder inneres Vorleben erfahren wir nichts. Über sein Aussehen wird keine Angabe gemacht, nicht einmal über sein Alter, so viel auch darauf ankommt, ob man sich ihn ganz jugendlich oder als erfahrenen Mann vorstellen soll[1]). Ebenso wird sein Übergang von Nazareth nach Kapernaum durch nichts motiviert.

Ganz plötzlich tritt er im ersten Hauptteil, wo die eigentliche Erzählung mit 1, 16 beginnt, in Kapernaum auf. Sein erster Akt ist, daß er am See wandelnd zwei Brüderpaare trifft, die dort fischen, Simon Andreas und Jakobus Johannes, und sie prima vista zu seinen

---

[1]) Nach Mc 3, 31 ss. läßt sich vermuten, daß er noch Haussohn war. Matthäus setzt seine Geburt in die letzte Zeit des großen Herodes. So auch Lukas im ersten Kapitel, aber im zweiten datiert er sie zehn Jahre später auf A. D. 6, wo die Schatzung des Quirinius stattfand. Sein öffentliches Auftreten folgt nach Mc 1, 14 auf die Verhaftung des Täufers — was uns indessen nicht weiter bringt, da aus Mc 6, 17—29 nichts geschlossen werden d a r f und aus Joseph. Ant. 18, 116 nichts geschlossen werden k a n n. Aus der Angabe der Jahreszeit in Mc 2, 23 habe ich gefolgert, daß

Jüngern beruft, ja sogar zu seinen Missionaren, zu Menschenfischern. Sie folgen ihm ohne weiteres. In ihrer Begleitung kommt er in die Stadt und erregt sofort durch seine Lehre in der Synagoge und durch die Wunder, die seine Befugnis (ἐξουσία) bekräftigen, großes Aufsehen; am Abend wird er im Hause Simons von der Menge des Volkes und der Hilfesuchenden umdrängt und heilt viele Kranke und Besessene. Ganz früh aber am folgenden Morgen reißt er sich los und betet einsam auf einem Berge. Alle suchen ihn; von Simon und dessen Genossen aufgefunden rechtfertigt er sein Entweichen ohne Abschied damit, daß sein Beruf ihn nötige, auch anderswo zu wirken; und demgemäß wandert er sogleich in der Nachbarschaft von Kapernaum lehrend und heilend herum. Das Alles soll auf einen Tag fallen und noch dazu, wie es scheint, auf einen Sabbat (1, 21), an dem doch die Fischer ihr Gewerbe nicht ausüben durften. Es werden vielmehr gewisse stehende Hauptzüge seines Tuns und Treibens nicht statistisch, sondern historisch vorgeführt und in den Anfang zusammengedrängt: die Begleitung durch Jünger, ohne die er von Anfang an nicht gedacht werden kann, die Vereinigung von Lehren und Heilen, der gewaltige Zulauf, den er findet, das Wanderpredigen, nachdem er kaum den Fuß nach Kapernaum gesetzt, die höchst bezeichnende Sitte, in der Nacht oder am frühen Morgen für sich allein an einem einsamen Orte zu beten.

So inhaltsreich der erste Tag in Kapernaum ist, so inhaltsarm das Jahr in Kapernaum, die galiläische Periode im Allgemeinen. Sie wird ausgefüllt durch ein halbes Dutzend Wunder und durch einiges Andere. In Kap. 2 und 3 werden etliche sehr wuchtige und zum teil paradoxe Aussprüche zusammengestellt, wegen ihrer Gleichartigkeit, nicht wegen ihrer Gleichzeitigkeit. Sie sind alle durch einen ganz bestimmten Anlaß hervorgerufen, über den genau berichtet wird, und sie haben alle eine polemische Spitze gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer oder gegen Andere, die sich an Jesus stoßen, darunter auch seine eigenen Verwandten aus Nazareth. Darauf kommt in Kap. 4 das

---

er mindestens ein Jahr in Galiläa gewirkt hat. Nach Lukas (3, 1) deckte sich dies Jahr, wenigstens teilweise, mit dem 15. des Kaiser Tiberius (Herbst 28 bis 29). Man hat vielleicht Ursach noch höher hinaufzugehn, und zwar wegen der Chronologie des Paulus; vgl. E. Schwartz in den Göttinger Nachrichten 1907 S. 263 ss. Die früher von mir gebilligte Annahme Peters von Rhoden (De Palaestina et Arabia, Berliner Dissertation 1885 S. 7 s.), daß die Flucht des Paulus aus Damaskus 2 Cor 11, 32 s. in die Zeit zwischen 38 und 40 fallen müsse, steht auf schwachen Füßen.

Gleichnis vom Säemann an die Reihe, eine längere Rede an das Volk, gehalten am See vom Schiff aus. Sie wird durch diese Situation verbunden mit einer folgenden Gruppe von drei Wundern, von denen eins während der Überfahrt über den See geschieht, eins nach der Landung am jenseitigen Ufer, eins bei der Rückkehr nach Kapernaum (4, 35—5, 43). Das ist Alles. Personennamen sind selten, auch Jairus wird im Codex Cantabrigiensis nicht genannt. Unter den dramatis personae redet und handelt eigentlich immer nur Jesus; die Gegner reizen ihn, die Jünger sind Staffage. Wovon er aber lebte, wie er wohnte, aß und trank, mit den Seinen verkehrte, wird nicht gemeldet. Es heißt, er habe am Sabbat in der Synagoge gelehrt; davon wird jedoch kein Begriff gegeben, wir erfahren nur etwas von dem, was er außerhalb der Synagoge gesagt hat, meist durch eine besondere Gelegenheit dazu aufgefordert. Das Regelmäßige kommt nicht zur Sprache, nur Außerordentliches.

Der zweite Hauptteil (Kap. 6—10) hebt damit an, daß Herodes Antipas, der Landesherr von Galiläa, durch der Leute Gerede auf Jesus aufmerksam wird und die Äußerung tut: Johannes ist wieder auferstanden, den ich habe enthaupten lassen. Der Relativsatz in dieser Äußerung dient nun als Haken, um einen ausführlichen Bericht über die Enthauptung des Täufers anzuhängen. Herodes wird darnach lediglich eingeführt zur Anknüpfung eines Nachtrages. Das kann nicht das ursprüngliche Motiv seiner Einführung an dieser Stelle sein. Er muß in das Leben Jesu selber eingreifen, nicht in das Leben des Täufers. Jesus steht hier an einem Wendepunkt, er entweicht aus der Heimat und führt zunächst ein unruhiges Wanderleben. Der Anlaß dazu wird die Furcht vor Herodes gewesen sein, der in ihm eine beseitigte Gefahr neu aufleben sieht; denn er meidet eben dessen Gebiet und begibt sich in das des Philippus und der Dekapolis. Diese schon von Herder [1]) geäußerte Vermutung wird bestätigt durch Lc 13, 31—35. Jesus wird gewarnt, Herodes wolle ihn töten; er sagt, dadurch lasse er sich nicht aus seiner bisherigen Wirkungsstätte verscheuchen, er werde sie zwar demnächst verlassen, jedoch nicht aus Furcht vor „jenem Fuchse", sondern weil er in Jerusalem und nicht in Galiläa sterben müsse. Damit wird anerkannt, daß es so aussehen konnte, als sei Jesus vor der bedrohlichen Haltung des Tetrarchen geflüchtet;

[1]) ed. Suphan 19, 179. 184.

es wird allerdings gegen diesen Schein protestiert, aber der Protest fließt aus der Vorstellung, daß Jesus sich in der Absicht auf die Wanderung begeben habe, um in Jerusalem zu sterben, und diese Absicht hat er schwerlich gehabt und sie jedenfalls nicht Anderen als seinen Jüngern mitgeteilt, auch nicht in der abgeschwächten Form, er müsse als Prophet (nicht als der Christus) in Jerusalem sterben. Man wird den Schein für Wahrheit halten dürfen, und auch Matthäus ist zu entschuldigen, wenn er Jesu Entweichen über den See mit dem Auftreten des Herodes in Verbindung bringt und dadurch die Parenthese des Markus am Schluß zerstört. — Es folgen dann zwei Varianten oder vielmehr zwei kleine Variantengruppen. In beiden wird Jesu Fahrt über den See eingerahmt von zwei Wundern, der Speisung der Tausende und der Heilung eines Stummen oder eines Blinden. Die Speisung der Fünftausend weicht nur wenig ab von der der Viertausend; bei dem Heilungswunder ist zwar das Objekt (Stummer, Blinder) verschieden, jedoch der Schauplatz wie es scheint der selbe (Bethsaida) und jedenfalls die Prozedur ganz auffallend analog: Jesus nimmt den Patienten abseit von der Menge und speit ihm auf die Zunge oder in die Augen. Daß die drei konstituierenden Stücke namentlich in der ersten Gruppe, weniger in der zweiten, durch Einschübe erweitert sind, ändert nichts an der Beurteilung.

Im Reich des Philippus bis in die Gegend von Caesarea am Fuß des Hermons gelangt faßt Jesus den Entschluß nach Jerusalem zu gehn, und damit beginnt ein zweiter Ansatz in der Wanderungsperiode, der ganz ähnlich eingeleitet wird wie der erste[1]), nämlich mit dem Gefrage der Leute, wer Jesus sei. Hier aber wird nicht Herodes darauf aufmerksam, sondern Jesus selber fragt seine Jünger darnach, und daraus ergibt sich weiter das Bekenntnis des Petrus, er sei der Christus. Die Verklärungsgeschichte ist die göttliche Gegenzeichnung dazu: hier sagt die göttliche Stimme zu den Jüngern „dies ist mein lieber Sohn", während bei der Taufe nur zu Jesus „du bist mein lieber Sohn". Jesus acceptiert die Aussage des Petrus und erklärt, er gehe in der Tat nach Jerusalem als Messias. Allein nicht um zu triumphieren, sondern um zu leiden, zu sterben und aufzuerstehn; denn so zieme es dem wahren Messias. Diese für die Jünger berechnete Korrektur des jüdischen Messiasbegriffs mit ihren Kon-

[1]) Vgl. meine Note zu Markus (1909) 6, 16.

sequenzen beherrscht den weiteren Inhalt des zweiten Hauptteils, bis zur Passionsgeschichte.

Die Passion ist der Gegenstand des dritten Hauptteils (Kap. 11 bis 16). Abgesehen vom verfluchten Feigenbaum kommen hier keine Wunder mehr vor, obgleich Jesus doch grade in Jerusalem seine messianische ἐξουσία zeigen soll. Über das Martyrium werden keine Worte gemacht, nur die Sachen reden, die Steine schreien. Im Allgemeinen ist die Erzählung ausführlicher wie sonst; wir erfahren über die Woche in Jerusalem ebenso viel wie über das Jahr in Galiläa. Zuletzt schreitet die Handlung nach Stunden vorwärts oder vielmehr nach dreistündigen Intervallen. Vorher nach Tagen; man rechnet sechs Tage aus (Joa 12, 1). Der Inhalt ist aber recht ungleich auf sie verteilt. Auf den dritten wird unverhältnismäßig viel zusammengedrängt (11, 20—13, 37), dagegen bleiben die beiden folgenden fast leer. Am Abend des fünften, d. h. beim Anbruch des sechsten, beginnt mit dem Pascha das Osterfest. Zwei Tage vorher beschließen die Hohenpriester gegen ihn vorzugehn, ehe das Fest eintrete. Man muß denken, daß dieser Beschluß nicht bloß gefaßt, sondern auch ausgeführt wurde, da das Gegenteil nicht gesagt wird und die Annahme nahe liegt, daß der ohne Zweifel geheime Beschluß nur aus der Ausführung erschlossen sei. Nichtsdestoweniger wird die eilige Sache doch auf den zu vermeidenden und in der Tat sehr ungeeigneten Zeitpunkt verschoben; in ihrer heiligsten Nacht verhaften die Juden Jesum und urteilen ihn ab, und am heiligsten Tage übergeben sie ihn dem heidnischen Landpfleger zur Kreuzigung. Das letzte Abendmahl ist dann das Paschamahl, wird indessen trotzdem davon unterschieden und in eigentümlicher Weise darauf gepfropft. Auch sonst empfindet man Schwankungen und Unstimmigkeiten. Die Verurteilung erfolgt auf das Messiasbekenntnis; dies wird als Gotteslästerung bezeichnet, kann aber nach jüdischen Begriffen keine solche sein. In der Anklage der Zeugen besteht vielmehr die Gotteslästerung in der Tempellästerung, und diese zurückzudrängen lagen für die christliche Gemeinde in Jerusalem Gründe vor. Die eigenmächtige Tempelreinigung ist ebenfalls zurückgedrängt; sie hat offenbar den ersten Anlaß zum Einschreiten der Hohenpriester gegeben (11, 27 ss.), aber das wird verdunkelt durch die zwischenein geschobene zweite Hälfte der Geschichte vom verfluchten Feigenbaum. Die treulose Flucht der Jünger wird auch einigermaßen zur Seite geschoben, nach 16, 7 sollen sie sogar auf Jesu

eigenen Befehl nach Galiläa gegangen sein. Wenn indessen in solchen Fällen eine Überarbeitung statt gefunden hat, so hat dieselbe bei Markus doch das Ursprüngliche noch nicht verwischt. Etwas Anderes ist es, daß auch in der Passion die Erzählung, trotz ihrer Ausführlichkeit, gar manche Punkte auffallend im Unklaren läßt. Der Verrat und der Verräter bleiben ganz geheimnisvoll. Unvorbereitet kommen allerhand Beziehungen Jesu zu Personen in und um Jerusalem zu Tage. Zum teil sind dieselben anonym, wie der Mann, bei dem das Pascha gehalten wird, die salbende Frau und der nackend fliehende Jüngling. Zum teil treten sie plötzlich mit Namen auf, wie alte Bekannte; so Simon der Aussätzige und besonders Joseph von Arimathia. Letzterer figuriert in der Auferstehungsgeschichte, und ebenfalls in dieser die in Jesu Gefolge nach Jerusalem gekommenen Weiber, die hier deshalb nötig sind, weil die Jünger sich aus dem Staube gemacht haben. Ganz bei wege erfahren wir schließlich in einer Art Parenthese (15, 42) den Wochentag der Kreuzigung, während vorher niemals Wochentage vorkommen. Der Freitag wird wahrscheinlich deshalb an dieser verspäteten Stelle nachgetragen, weil die Auferstehung auf den Sonntag fallen soll.

Man braucht die Passion nicht auszuschließen bei dem Urteil, daß dem Evangelium Marci im Ganzen die Merkmale der eigentlichen Historie abgehn. Unsere Wißbegier bleibt unbefriedigt. Nichts wird motiviert und durch Präliminarien erklärt. Wie der Hintergrund, ebenso fehlt der pragmatische Nexus. Von Chronologie ist keine Spur, nirgend findet sich ein festes Datum. Geographische Anschauung ist zwar deutlich vorhanden und die Situation wird in der Regel angegeben, wiewohl öfters unbestimmt: ein Haus, Berg, einsamer Ort irgendwo. Das Ganze hat die Form eines Itinerars, die dann auch auf die anderen Evangelien übergegangen ist. Aber der örtliche Zusammenhang des Geschehens läßt doch fast ebenso viel zu wünschen übrig wie der zeitliche; sehr selten wenn überhaupt erscheint beim Wechsel des Schauplatzes eine Übergangsstation. Die einzelnen Stücke werden oft lebhaft und zwar ohne unsachliche, bloß rhetorische Mittel vorgetragen, stehn jedoch meist anekdotisch neben einander, rari nantes in gurgite vasto. Sie reichen nicht aus als Stoff für ein Leben Jesu. Man hat auch nicht den Eindruck, daß ein Versuch derer, die mit ihm gegessen und getrunken hatten, vorläge, Anderen eine Anschauung von seiner Person zu geben. Einige charakteristische Züge

sind zwar vorhanden. Er kennt die Menschen und die Herzen. Freund und Feind fühlen seine Überlegenheit, ohne daß er sie ausdrücklich hervorzuheben braucht; er ragt einsam über seine Umgebung hervor, auch über seine Jünger, die ihm nicht als Freunde und Brüder, sondern ziemlich fern und scheu gegenüber stehn. Dabei ist er aber nichts weniger als kalt; Leidenschaftlichkeit der moralischen Empfindung kennzeichnet ihn. Er erliegt der heiligen Sympathie in Entrüstung gegen die Oberen des Volkes und in Mitleid mit den Niederen. Das helfende Mitleid liegt sowohl seiner Lehre als seinen Wundern zu grunde, er sorgt für Seele und Leib der Bedürftigen, ist zugleich Lehrer, Arzt und gelegentlich auch Wirt. Aber im Markus tritt dies Motiv der Heilwunder nur wenig hervor. Sie sollen hauptsächlich Machtbeweise des Messias sein. Markus schreibt nicht de vita et moribus Jesu, er hat nicht die Absicht seine Person anschaulich oder gar begreiflich zu machen. Sie ist ihm aufgegangen in ihrem göttlichen Beruf; er will dartun, daß Jesus der Christus sei. Er wird zwar als solcher von den Aposteln erst seit der Reise nach Jerusalem erkannt, ist es aber tatsächlich schon seit der Taufe, seit dem Anfange seines öffentlichen Auftretens — und wenn nicht seine Worte, so verraten ihn doch seine Werke. Sie erscheinen wenigstens ex post als Äußerungen seiner Messianität; in diesem Licht stellt sie Markus dar, als Beispiele für einen Beweis, den er führen will, und darum gehören sie in das Evangelium von Jesu Christo. Aufdringlich ist er dabei freilich nicht: er unterstützt den Eindruck, den nach seiner Meinung die Sachen selber hervorrufen müssen, lediglich durch Aussagen der Dämonen, welche heller sehen als die Jünger. Niemals führt er von sich aus den Schriftbeweis: das ist geschehen, damit erfüllet würde usw.; nur in Jesu Munde kommt er zuweilen vor [1]).

Eine durch den Zweck beschränkte Auswahl aus vorhandenem Stoff hat indessen Markus selber schwerlich getroffen. Schon die mündliche Überlieferung, die er vorfand, wird unter dem Einfluß des selben Gesichtspunktes, von dem er ausgeht, zusammengeschrumpft sein. Er verschweigt dies und jenes, was er als seinen Lesern bekannt voraussetzen kann, z. B. die Namen der Eltern Jesu. Aber er hat doch seinen Nachfolgern an eigentlich Geschichtlichem wenig nach-

[1]) 9, 12. 13. 14, 21. 27. 49. Sonst sagt Jesus einfach δεῖ. Die Verse 1, 2. 3 und 15, 28 sind interpoliert.

zulesen übrig gelassen, und was sie mehr wissen, ist von zweifelhaftem Wert. Die Überlieferung, die er bucht, ist verhältnismäßig reich für Jerusalem, dagegen arm für Galiläa — ähnlich wie die über Muhammed reich für Medina und arm für Mekka. Dieser Unterschied ließe sich kaum begreifen, wenn er auf die Urjünger zurückginge. Die galiläischen Erzählungen sind auch innerlich meist nicht so beschaffen, daß sie auf diese zurückgeführt werden könnten. Soll etwa Petrus der Gewährsmann sein für die plötzliche Berufung der vier Menschenfischer? soll er das Wandeln auf dem See oder das Ausfahren der bösen Geister in die Säue bezeugt haben, die Heilung des blutflüssigen Weibes durch die Kraft eines Kleides, des Stummen und des Blinden durch Speien? Und warum wird nicht Mehreres und nicht Zuverlässigeres über den Verkehr des Meisters mit seinen Jüngern berichtet? Es scheint vielmehr, daß die erzählende Überlieferung im Markus nicht vorzugsweise von den Vertrauten Jesu ausgegangen ist. Sie hat großenteils eine etwas derb volkstümliche Art, wie sie denn auch erst durch längeres Umlaufen in der Leute Mund zu der ungemacht drastischen Ausgestaltung gekommen sein wird, in der sie uns vorliegt. Dem populären Geschmack entsprachen die Wunder und Teufelaustreibungen, die Rekognitionen Jesu durch die Dämonen, als „Zeichen" seiner Messianität. Markus nahm auf, was die Tradition ihm bot. Die Sammlung und Ordnung des Stoffes ist sein Werk. Sie schließt natürlich eine Redaktion ein; dazu gehören Einleitungen und Schlüsse, Übergänge, kurze Übersichten, Verzeichnisse, mitunter auch Angaben von Adressen namentlich bei solchen Worten und Reden Jesu, die ausnahmsweise nicht von vornherein mit einer Geschichte verbunden waren.

3. Hat nun bloß eine Redaktion des mündlichen Stoffes stattgefunden von seiten dessen, der ihn zuerst ordnete und niederschrieb? Ist uns die erste Niederschrift erhalten geblieben? oder ist diese später noch weiter redigiert d. h. verändert worden? Damit gelangen wir auf die Frage, ob der uns vorliegende Markus der Urmarkus sei. Die Sprache gibt keinen Anlaß sie aufzuwerfen und kein Mittel sie zu beantworten; sie ist nicht verschiedenartig und überall schimmert das Aramäische ziemlich gleichmäßig durch. Einige Interpolationen und Glossen sind Kleinigkeiten, die fast der Textkritik anheimfallen. Es handelt sich um stärkere Eingriffe. Ewald hat behauptet, Markus sei ursprünglich reicher gewesen als jetzt und habe

z. B. die Bergpredigt und die Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum enthalten. Weiße (1856) hat ihm zugestimmt. Holtzmann und Hausrath sind auf diesem Wege weiter gegangen und betrachten unsern jetzigen Markus als einen bloßen Rest des alten, der dem Matthäus und Lukas noch bekannt gewesen sei und aus ihnen ergänzt werden könne. Sie geben damit Anlaß zu dem Einwurf, es sei ein gefährliches oder gar ein falsches Spiel, dem Markus dadurch den Vorzug vor seinen Korreferenten zu sichern, daß man seine Lücken aus jenen stopfe und das, was sie an ursprünglichem Gut voraus zu haben scheinen, ihm auf das Konto setze; man schmücke ihn auf diese Weise mit fremden Federn. Wenn man nun auch diesen Einwurf nicht für unüberwindlich hält, so lassen sich doch gar keine Motive nachweisen, weshalb solche Stücke wie die Bergpredigt und der Hauptmann von Kapernaum später gestrichen sein sollten. Entscheidend aber ist, wie später erhellen wird, daß sie nicht in die Physiognomie des Markus passen.

Auslassungen solcher Art lassen sich bei Markus nicht nachweisen. Wohl aber manche spätere Zusätze, die sich von dem primären Bestand abheben, ihn zum teil erweitern, zum teil verdecken oder korrigieren. Sie sind aber für das synoptische Problem nicht von Bedeutung und haben durchweg schon dem Matthäus und Lukas vorgelegen. Auf dergleichen bin ich bei der Erklärung des Markus vielfach gestoßen. Es mögen einige wichtigere Beispiele angeführt werden.

Die Geschichten von der Speisung der Tausende, der Fahrt über den See und der Heilung eines Stummen oder eines Blinden in Bethsaida durch Speichel werden in der selben Reihenfolge zweimal hinter einander erzählt; sie können nicht neben einander bestehn und nicht gleich ursprünglich sein. Es liegt darin vielmehr eine Zusammenstellung inhaltlich identischer Varianten vor. Desgleichen in der zwiefachen Vorstellung eines Kindes als Vorbild für die Jünger (Mc 9, 36. 10, 13). Ebenso ist die Säemannsparabel ursprünglich nur eine gewesen; die Anhängung der fremden Sprüche in Mc 4, 21—25 begreift sich nur, wenn das Thema erschöpft ist und nicht hernach noch einmal aufgenommen wird. Die zweite Parabel (4, 26—29) erscheint in der Tat als bloße Variante der ersten; die dritte (4, 30—32) verrät ihr späteres Alter durch den bei Markus sonst in dieser Weise nicht vorkommenden Begriff des Reiches Gottes, der zu Matthäus hinüberleitet. Selbst der Kommentar für die Jünger, welcher der ersten Parabel beigegeben wird (4, 10—20), steht nicht auf gleicher Stufe mit ihr selber, und das

selbe gilt von dem ähnlichen Falle 7, 17—23 im Verhältnis zu 7, 1—15. Auch größere Einlagen von anderer Art hat man Grund zu vermuten. Dahin gehören das Verzeichnis der Apostel (3, 13—19) und der Bericht über ihre Aussendung zur Mission (6, 7—13). Die Erzählung vom kanaanäischen Weibe ist nach Inhalt (Heilung aus der Ferne durch das bloße Wort) und Form (Συροφοινίκισσα, κύριε, τράπεζα als Eßtisch) ganz singulär. Ferner allerlei Stücke in der Passion. Der Nachtrag zur Verfluchung des Feigenbaums (11, 20—25) zerstört den Nexus zwischen der Tempelreinigung und der Frage der Hohenpriester nach der Befugnis dazu. Die offene Feindschaftserklärung gegen die jüdischen Oberen in der Parabel vom Weinberge (12, 1—12) entspricht durchaus nicht dem sonstigen vorsichtigen und ausweichenden Verhalten Jesu ihnen gegenüber. Die große eschatologische Rede (13, 3—37) ist eine Erweiterung des vorhergehenden kurzen Drohwortes Jesu betreffend die gänzliche Zerstörung des Tempels (13, 1. 2), hat aber in Wirklichkeit einen ganz anderen Inhalt, da sie in ihrem jüdischen Kern die Zerstörung des Tempels nicht in Aussicht nimmt und in ihrem christlichen Anhang dieselbe schon als geschehen betrachtet. In der Geschichte von der Salbung Jesu durch eine ungenannte Frau zu Bethanien, welcher Ort als Quartier Jesu bei Markus sonst nicht genannt wird (14, 3—9), wird sein nahes Begräbnis als ganz selbstverständlich vorausgesetzt, ohne vorhergehende Ankündigung seines Todes. Schon das ist eine auffallende Prolepse, noch mehr aber die feierliche Versicherung Jesu, daß die Tat der Frau mit zum Inhalt der apostolischen Verkündigung des Evangeliums von ihm gehöre: sie hat nicht von vornherein dazu gehört, und zur Erhaltung des Gedächtnisses der Täterin wäre vor allem ihr Name nötig gewesen, der verschwiegen wird. Auch einige Reden oder Worte sind wunderlich angehängt. In 8, 11. 12 unterbricht Jesus die Fahrt über den See und geht irgendwo an Land, bloß damit die Pharisäer hervorschießen und mit ihm anbinden können. Die Aufforderung, man solle beim Gebet nur Glauben haben, so werde es erhört werden (11, 22—25), soll dadurch veranlaßt sein, daß der Feigenbaum auf die Verwünschung Jesu sofort verdorrte; zu diesem Zweck muß der Fluch als Gebet aufgefaßt werden und seine Erfüllung als Gebetserhörung. In Wirklichkeit paßt der Spruch „ich sage euch, wer zu dem Berge da spräche: heb dich und stürz in den See, und in seinem Herzen nicht zweifelte, sondern glaubte, daß sein Wort geschähe, dem würde es geschehen“

gar nicht zu diesem Anlaß; er paßt überhaupt nicht nach Jerusalem (denn da konnte nicht mit dem Finger auf einen Berg am See gewiesen werden), sondern nach Kapernaum oder einem andern Ort am galiläischen Meer. Hervorzuheben sind ferner noch Fälle von gekünstelter und verzerrter Verknüpfung. Die Beelzebulperikope (3, 22—30) ist höchst verzwickt zwischen Anfang (3, 20. 21) und Schluß (3, 31—35) der Perikope über den Einheimsungsversuch der Verwandten eingeschachtelt, in ganz anderer Weise wie die Episode von der Heilung der Blutflüssigen in die Jairusgeschichte. Und in Kapitel 6 ist, wie wir gesehen haben, der ursprüngliche Pragmatismus, wonach Herodes den Anlaß zur Flucht Jesu über den See gibt, zerstört und ein anderer an die Stelle gesetzt, wonach Jesus über den See fährt, damit seine von der Missionsreise ermüdeten Apostel sich dort erholen können: der König steht nun ganz verloren an dieser Stelle, hat für das Leben Jesu gar keine Bedeutung und dient nur dazu, eine lange Interpolation über das Ende des Täufers einzuschieben. Daß in der Passion Ähnliches vorkommt, ist gleichfalls schon gesagt worden.

Diese Erscheinungen sind nun freilich verschiedenartig und nicht immer eindeutig. Die mündliche Tradition war von Natur inkohärent, sie enthielt Varianten und verschiedenen Entwicklungsstufen angehörige Bestandteile, die der erste evangelische Schriftsteller nahm, wie er sie fand, und ordnete. Wie alt die Zusammenstellung der beiden Speisewunder ist, erhellt daraus, daß auf ihre Vergleichung mit einander sich eine Ansprache Jesu an die Jünger gründet (8, 17—21). Aber man kommt doch nicht aus mit einer Redaktion bloß der mündlichen Überlieferung, z. B. nicht bei dem Abbrechen der Pointe von dem Auftreten des Herodes, bei der Verlegung des Todestages Jesu und bei der Zurückdrängung der Tempellästerung als Ursache seiner Verurteilung durch das Synedrium. Und man hat auch keinen Grund sich gegen die Annahme zu sträuben, daß in unserem Markus auch noch nach der ersten Niederschrift eine Überarbeitung statt gefunden hat. Das Wichtigste ist allerdings die Anerkennung, daß überhaupt sekundäre Stücke in der Tradition vorkommen. Ob sie zugleich literarisch sekundär sind, ist eine untergeordnete und oft nicht sicher zu entscheidende Frage. Vorerst muß man darauf verzichten, den Urmarkus reinlich herauszuschälen und die Stufen der Redaktion nachzuweisen. In den Erzählungsbüchern des Alten Testaments liegt die Sache anders.

§ 4. Markus bei Matthäus und Lukas.

Markus ist den beiden anderen Synoptikern schon in der selben Gestalt und in dem selben Umfang bekannt gewesen, wie wir ihn jetzt haben. Sie haben den aramäischen Text vielleicht noch einsehen können, aber in der Regel den griechischen benutzt, wenngleich nicht notwendig überall in der Form, wie ihn unsere Handschriften überliefern. Denn sie stimmen vielfach im griechischen Wortlaut mit ihm überein, und sie verbessern den griechischen Ausdruck, indem sie eine schon vorhandene Version überarbeiten, grade in den Markusstücken. Namentlich bei Matthäus unterscheiden sich diese durch ihre glattere Sprache einigermaßen von den nicht aus Markus stammenden Lehrstücken. Durch solche Lehrstücke wird sowohl bei Matthäus als bei Lukas der Erzählungsfaden des Markus unterbrochen, so daß man ihn zuweilen völlig aus den Augen verliert. Man kann die Einschaltung des gesetzlichen Stoffs in den geschichtlichen Zusammenhang des Pentateuchs vergleichen.

1. Bei Matthäus präsentieren sich die dem Markus entsprechenden Stücke in folgender Ordnung: §§ 1—5.. 9.. 7.. 25. 26. 10—12. 27 .. 16. 29 .. 13—24 .. 28. 30—48 .. 49—51 .. 52—60 .. 61—68 .. 69—90[1]). Die drei Hauptabschnitte des Markus lassen sich noch erkennen. In den beiden letzten ist die Reihenfolge der Stücke, die ich in meiner Übersetzung nach Paragraphen numeriert habe, nicht verändert, sondern nur im ersten. Die Aufzählung der Apostel (§ 16) ist mit ihrer Aussendung (§ 29) vereinigt. Die Heilung von Petri Schwieger (§ 7) hinter die des Aussätzigen (§ 9) zu verlegen, dazu nötigte die eingelegte Begegnung mit dem Hauptmann von Kapernaum, die am Tor erfolgt, während jene innerhalb der Stadt. Die §§ 27 (38. 41 = Mt 9, 18—34) und 29 sind wegen der Einschaltung von Mt 11 vorgeschoben, um die Äußerung 11, 5 in allen Stücken vorzubereiten. Im Zusammenhang damit wird auch die Vorschiebung von § 25. 26 stehn.

Matthäus legt das Hauptgewicht auf die Lehre Jesu, für die er noch andere Quellen hat als Markus. Sofern auch in Markus Lehr- und Redestoff enthalten ist, teilt er diesen vollständig mit, wenn-

[1]) Die beiden trennenden Punkte bedeuten eine Unterbrechung des Markusfadens durch anderweitigen Stoff.

gleich hie und da straffer geordnet und ab und zu etwas erweitert. Aber den eigentlichen Erzählungsstoff wiederholt er ausführlich bloß in der Passion; meist breitet er ihn nicht mit Liebe aus, sondern drängt ihn zusammen und braucht ihn nur als Aufzug für seine Einschläge. Namentlich die Geschichten von dem Gichtbrüchigen, dem Besessenen von Gerasa, Jairus, dem epileptischen Stummen sind durch Verkürzung sehr abgeblaßt. Auch sonst ist manches Detail als gleichgiltig übergangen, wobei es nicht immer ohne Schädigung des Verständnisses abgeht.

Wunderscheu ist Matthäus ganz und gar nicht. In der Speisungsgeschichte fügt er beide mal hinzu, die Zahl 5000 oder 4000 beschränke sich nur auf die Männer, die Weiber und Kinder seien nicht mit einbegriffen. In der Nazarethperikope wird die Angabe „er konnte dort nicht eine einzige Tat tun wegen ihres Unglaubens" schon bei Markus (6, 4) nachträglich korrigiert; bei Matthäus (13, 58: er tat dort nicht viele Wunder) ist sie durch die Korrektur völlig verdrängt. Statt „sie brachten ihm alle Kranken und er heilte viele" (Mc 1, 32. 3, 10) sagt Matthäus (8, 16. 12, 15): sie brachten viele und er heilte alle. Die fehlenden Wunder in der Passion ergänzt er durch einen allerdings allgemein gehaltenen Zusatz (21, 14). Aber die Heilungen durch magische Berührung (ἁφή) sagen ihm nicht recht zu; die beiden gröbsten (§ 38. 41 Mc 7, 31—37. 8, 22—26) übergeht er ganz und läßt nur in 9, 27—34 merken, daß er sie kennt; die übrigen berichtet er kurz, pour acquit de conscience, weil er an Markus gebunden ist. Das Talitha kumi läßt er aus, weil es wie ein Zauberspruch erscheinen könnte. „Sie brachten die Kinder zu ihm, damit er sie berühre" (Mc 10, 13) ändert er (19, 13) in: damit er die Hände auf sie lege und sie segne. Wohlgefallen hat er dagegen an Heilungen aus der Ferne μόνον λόγῳ, bei dem Knecht des Hauptmanns von Kapernaum und bei dem kanaanitischen Weibe. Auch in 8, 16 hebt er das Teufelaustreiben durch das bloße Wort hervor, obwohl vorher die kranke Frau durch Berührung gesund gemacht ist. Sehr schön vergeistigt er das Wandeln Jesu auf dem See. Bei Markus handelt es sich um ein ganz äußerliches Mirakel: Jesus hat seine Jünger im Schiff vorausgeschickt und wandert dann selber zu Fuß quer über den See, wobei er zufällig an ihnen vorbeikommt und unbemerkt an ihnen vorübergehn will, vermutlich um sie am anderen Ufer zu überraschen. Bei Matthäus bekommt das Mirakel Bedeutung

durch eine eingeschobene Episode (14, 28—31): Petrus kann ebenfalls auf dem Wasser gehn, so lange er Vertrauen hat; sinkt aber unter, sobald er zweifelt.

Die menschlichen Empfindungen Jesu, die bei Markus hie und da temperamentvoll hervortreten, werden bei Matthäus mehr zurückgedrängt, als schicke sich das nicht recht für ihn. Er nimmt die Kinder nicht in den Arm (19, 15 gegen Mc 10, 16), wirft keinen Blick voll Liebe auf den reichen Jüngling (19, 21 gegen Mc 10, 21), redet den Gichtbrüchigen nicht mit τέκνον an (9, 6 gegen Mc 2, 5) und vermeidet diese Anrede sogar bei den Jüngern (19, 24 gegen Mc 10, 24), nicht aber bei der blutflüssigen Frau (9, 22. Mc 5, 34). Er sieht die verstockt Schweigenden nicht voll Zorn an (12, 11 gegen Mc 3, 5) und bedroht den geheilten Aussätzigen nicht mit Heftigkeit (8, 4 gegen Mc 1, 43); auch Äußerungen des Unwillens gegen die Jünger werden zuweilen unterdrückt (13, 11. 19, 14 gegen Mc 4, 13. 10, 14). Er verbietet das Schwert für ihn zu ziehen, er selber könnte Legionen von Engeln zu seiner Hilfe aufbieten, widersteht aber der Versuchung (26, 51—54). Er hat die Macht und wendet sie nur nicht an. Er merkt nicht bloß die Gedanken der Menschen, sondern er weiß sie [1]). Daß er das Prädikat ἀγαθός von sich abweist und nur auf Gott beschränkt, läßt Matthäus nicht gelten und empfindet es dem entsprechend als Schwierigkeit, daß er sich der Taufe εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν unterzieht. Er ist sündlos, weil er der Messias ist, als welchen ihn schon der Täufer anerkennt (3, 14). Seine Messianität bekundet sich von Anfang an viel offener als bei Markus. Sie wird von Matthäus unterstrichen durch den Schriftbeweis, der für ihn so charakteristisch ist.

Die Jünger wissen, wer er ist, und glauben an ihn. Der Tadel Mc 4, 13 wird Mt 13, 16. 17 ersetzt durch eine Seligpreisung; die wiederholten Angaben bei Markus, daß sie von den Eröffnungen Jesu über seinen Tod und seine Auferstehung nichts begriffen, fehlen bei Matthäus insgesamt. Ihr Verhältnis zum Meister erscheint bei ihm viel intimer. Er zieht sich nicht zurück von ihnen, um einsam zu beten; in 14, 23 sind sie bereits fort über das Meer. Er nennt nur sie seine Brüder (12, 49, vgl. Joa 15, 14), nicht wie bei Markus die Zuhörer

[1]) Die Varianten ἰδών und εἰδώς oder γνούς bei dieser Gelegenheit finden sich allerdings nicht bloß zwischen den Schriftstellern, sondern auch zwischen den Handschriften.

insgesamt, wenn sie den Willen Gottes tun. Er richtet auch seine Ansprachen vorzugsweise an sie, während er sich in der ersten Hälfte des Markus regelmäßig an ein unterschiedsloses Publikum wendet.

2. In der inneren Differenz von Markus stimmt Lukas mit Matthäus wesentlich überein, und öfters in den selben Fällen. Die ἀφή wird 4, 39 ausgelassen und anderswo durch Handauflegen ersetzt; das Beten Jesu vermittelt in 3, 21. 9, 29 die Wunder. Seine Affekte werden abgeschwächt; nicht er zürnt 6, 6—11 den Pharisäern, sondern sie vielmehr geraten in unsinnige Wut gegen ihn. Seine Übermenschlichkeit steigert sich. Er fragt die Gegner nicht, sondern weiß ihre Gedanken im voraus (6, 8 gegen Mc 3, 4). Petrus fällt ihm bei seiner Berufung zu Füßen und sagt: geh von mir weg, ich bin ein sündiger Mensch. Er offenbart sich gleich bei seinem öffentlichen Auftreten in Nazareth als den Messias und führt selber den Schriftbeweis dafür (4, 16 ss.). Die Jünger erkennen ihn an, sie nennen ihn bisweilen κύριε, niemals aber διδάσκαλε, wie die Außenstehenden, sondern vielmehr ἐπιστάτα. Wenn er einsam betet, so sind sie doch dabei (9, 18). Sie werden nicht gescholten, so daß sogar die scharfe Zurückweisung des Petrus (Mc 8, 33. Mt 16, 23) wegfällt. Von ihrer schimpflichen Flucht nach Galiläa beim Tode des Meisters verlautet nichts.

Dabei ist jedoch Lukas nicht von Matthäus abhängig. Äußerlich weicht er in der Benutzung des Markus stark von ihm ab. Die Reihenfolge ist bei ihm: § 1—4 .. 6—8 .. 9—16 .. 19—21. 18. 25—27. 29—32. 43—48 .. 50—54 .. 55—90. Sie entspricht der des Markus weit mehr als bei Matthäus. Sie ist auch weniger oft durch anderweitigen Stoff unterbrochen, da dieser meist in einer großen Einschaltung (zwischen § 48 und 50) untergebracht ist, zeigt allerdings mehr Lücken. Dagegen sind die drei großen Perioden verwischt und anders geteilt. Der Aufenthalt in Kapernaum wird beschnitten und umfaßt nur § 1—16 (4, 16—7, 50). Das Weitere, was bei Markus und Matthäus noch in diese erste Periode fällt, fällt bei Lukas schon in die zweite, in die Zeit der galiläischen Wanderung, welche scharf abgehoben wird und § 18—48 (8, 1—9, 50) umfaßt. Ein neuer Abschnitt beginnt da, wo die unstete Wanderung in die Reise nach Jerusalem übergeht, die bei Lukas nicht durch Peräa, sondern durch Samarien führt. Er reicht von 9, 51—18, 14 und enthält gar keine Markusstücke und vieles dem Lukas ganz Eigentümliche — es ist die vorhin erwähnte große Einschaltung zwischen § 48 und 50 (Mc 9,

33—50 und 10, 13—16). Mit 18, 15 wird der Markusfaden, ohne daß es äußerlich markiert wird, wieder aufgenommen und zu Ende geführt.

Mit der Verwischung der drei Perioden, die ja auch örtlich unterschieden sind, hängt die Verwischung des Lokals zusammen. Seit dem Abschied von Kapernaum schwebt Alles über dem Boden; wir könnten ganz vergessen, wo wir sind, wenn wir nicht gelegentlich (13, 22. 17, 11) mit Fleiß daran erinnert würden. Namentlich in der samarischen Wanderung (9, 51—18, 14) ist sowohl der örtliche wie der zeitliche Rahmen vollkommen gesprengt. Für die wenigen Tage, die sie nur dauern kann, ist ihr Inhalt außerordentlich reich. Es ist alles Mögliche in dieses Fach hineingestopft. Jesus ist wie auf einer Missionsreise in heidnischem oder halbheidnischem Lande, aber doch keineswegs in der Fremde. Die veränderte Situation macht sich gar nicht fühlbar; er findet nicht nur überall Bekannte, die ihn einladen und bewirten [1]), sondern hat auch stets das selbe Publikum wie sonst zur Verfügung, Volk und Jünger, Pharisäer und Schriftgelehrte, Zöllner und Sünder. In 13, 31 sieht man deutlich, daß er sich in Wahrheit gar nicht unterwegs in Samarien befindet, sondern daheim in Kapernaum; andrerseits gehört die Rede 13, 1—5 eigentlich nach Jerusalem. Lukas scheint den Ort eines Geschehnisses für gleichgiltig zu halten; er nennt Golgatha nicht mit dem eigentlichen Namen und Gethsemane überhaupt nicht. Er selber ist in der palästinischen Geographie nicht zu Hause und schreibt auch für Leser, denen sie fremd ist. Er vermeidet ihretwegen nach Kräften fremdländische Ausdrücke, er hält es für nötig zu sagen, Kapernaum sei eine galiläische Stadt und die Landschaft von Gerasa liege gegenüber von Galiläa; den See von Gennesar, der daheim Meer hieß, nennt er λίμνη. Unter Judäa begreift er öfters Galiläa (und vielleicht Peräa), was dem einheimischen Sprachgebrauch schwerlich entspricht. Darauf ist schon hingewiesen, daß es ihm nichts macht, die Reise durch Samarien nach Jerusalem ebenso über Jericho zu führen, wie die durch Peräa bei Markus und Matthäus über Jericho geht. Dem entsprechend scheint es mangelnde Vertrautheit mit der Landessitte zu verraten, wenn er von Ziegeldächern, von Eßtischen und von Särgen [2]) als ortsüblichen Dingen redet, wenn er als kleine Münze

[1]) Nur bei Juden durfte er essen, und die Wirte sind auch immer Juden.

[2]) Die Ziegel (5, 19) fehlen allerdings in der Syra, aber nicht im Cantabrigiensis und in der Latina. Die τράπεζα als Eßtisch kommt 16, 21. 22. 22, 21. 30 und Act

an stelle des Kupfers bei Markus beide mal Silber setzt. Im Streit mit den Schriftgelehrten und Pharisäern geht Jesus bei ihm nicht mehr so in das jüdische Detail ein wie bei Markus und Matthäus.

Nicht wenige Perikopen des Markus fehlen bei Lukas. So die Ableger des Gleichnisses vom Säemann (8, 14—18); da könnte man denken, er habe noch einen „Urmarkus" einsehen können, worin sie noch nicht standen. Meist verraten sich jedoch Spuren der Bekanntschaft; so mit § 35 (11, 38), § 48 (9, 46 ss. 17, 1 ss.), § 49 (16, 18), § 53 (22, 24—28), § 58 (17, 6 s.), § 75 (22, 31—34). Gewicht hat man darauf gelegt, daß die auffallende Wiederholung der Varianten in Mc 6, 34—8, 26 bei Lukas wegfällt. Er erzählt die Speisungsgeschichte nicht zweimal, zieht aber die spätere Variante vor, weil sie bei Markus voransteht, und bringt sie in Verbindung mit der Aussendung und Rückkehr der Apostel, d. h. mit Stücken, die am wenigsten zum Grundstock der Markustradition gehören können. Er berichtet ferner bloß das Wunder, die Speisung, übergeht die gleichmäßig in beiden Variantengruppen des Markus sich daran schließende Überfahrt über den See nach Bethsaida, und läßt dann auch das dadurch vorbereitete Cäsarea Philippi als Ort des Petrusbekenntnisses aus. Statt der dreifachen Seefahrt des Markus erwähnt er nur eine, jedoch an einer Stelle, wo sie pragmatisch (als Einleitung dazu, daß Jesus das Gebiet des Herodes verläßt) nichts zu bedeuten hat, sondern lediglich einen Ausflug und ein Wunder bedeutet. Es ist also nicht an dem, daß Lukas hier den Urmarkus wiedergibt; er hat vielmehr den uns vorliegenden Markus vor sich gehabt und daran Kritik geübt. Seiner Kritik ist wohl auch die Interpolation über das Ende des Täufers (Mc 6, 17—29) zum Opfer gefallen, deren Inhalt er schon in 3, 19 vorausnimmt. Man darf ihm so etwas zutrauen, denn er gibt sich im Vorwort als Historiker. Daher auch seine Bemühungen um die Chronologie (2, 1. 2. 3, 1. 2), Notizen wie 13, 1. 19, 12. 27, aus denen man irrig eine Benutzung des Josephus hat erschließen wollen, und die Angabe (22, 25), daß die Könige (z. B. der Parther) sich gern εὐεργέται nennen ließen. Daß er mit untauglichen und der Natur des evangelischen Überlieferungsstoffes widersprechenden Mitteln arbeitet, ist kein Beweis gegen die Absicht des Versuchs.

6, 2. 16, 34 vor, sonst nur in der Geschichte vom kanaanäischen Weibe. Der Sarg findet sich 7, 14.

Für eine Anzahl von Markusstücken treten bei Lukas Varianten ein, gewöhnlich an anderen Plätzen. In 4, 16—30 wird die Nazarethperikope (§ 28), die bei Markus hinter der Kapernaumperiode steht, vor dieselbe geschoben. Jesus eröffnet seine Wirksamkeit in der Synagoge seiner Vaterstadt [1]), stellt sich sofort Allen als den (durch die Taufe) mit dem Geiste gesalbten (χριστός) Erfüller der Weissagung vor, sagt voraus, daß die begeisterte Aufnahme, die er findet, bald ins Gegenteil umschlagen werde, benutzt diesen zukünftigen Umschlag schon jetzt zu einer Absage nicht bloß an die Nazarener, sondern auch an die Juden überhaupt, zu denen er in Wahrheit nicht gesandt sei, und erregt dadurch einen begreiflichen Zornesausbruch, der dazu dient, seine Auswanderung nach Kapernaum zu erklären. In 5, 1—11 wird statt der beiden Brüderpaare (§ 5) nur Petrus zum monarchischen Vertreter des Apostoltums berufen, nach einem wunderbaren Fischfang, dem Symbol des Menschenfangs im Netz der christlichen Mission. In 7, 36—50 wird die Salbung Jesu durch eine Frau bei einem Gastmahl im Hause Simons (§ 70) umgearbeitet. Simon ist ein Pharisäer, die Frau eine Hure; ihre Tat erregt nicht, als Verschwendung, den Unwillen der Jünger, sondern der pharisäische Wirt nimmt Anstoß daran, daß Jesus sich so etwas von einer Hure gefallen läßt, die er als Prophet doch erkennen müßte; zum Schluß wird ihm die Moral appliziert, daß ihre Liebe seine Gerechtigkeit sehr in den Schatten stelle. In 10, 25—37 wird die Perikope vom fragenden Schriftgelehrten (§ 63) antecipiert und als Anlaß benutzt, um eine lehrreiche Geschichte anzuknüpfen; er fragt aber in böser Absicht, denn einen ehrlich nach der Wahrheit suchenden Schriftgelehrten, den Jesus wie bei Markus lobt, kann Lukas sich so wenig vorstellen wie Matthäus (22, 34 ss.). Auch 11, 27. 28 ist eine Variante zu § 18: Maria tritt nicht feindlich gegen Jesus auf, sondern wird als seine Mutter von einem begeisterten Weibe selig gepriesen, und darauf erfolgt die Antwort: selig seien vielmehr die, welche das Wort Gottes hören und tun. Hier hat aber die Variante das Original nicht verdrängt, vgl. 8, 19—21.

Diese Varianten haben nun nicht wenig zu bedeuten: die Markustradition zeigt sich in ihnen weit von ihrem ursprünglichen Stande

[1]) Es ist bemerkenswert, daß nur Lukas ein Beispiel der Lehrweise Jesu in der Synagoge gibt; bei Markus und Matthäus findet sich das nicht.

entfernt, sehr verändert und aufgeputzt. Das Urteil, welches sich daraus über Lukas ergibt, bestätigt sich weiter durch die Passionsgeschichte. Was da schon teilweise bei Markus ansetzt, allerhand Parasitisches, erscheint bei Lukas ausgewachsen. Die Tempelreinigung wird nur kurz berührt und erscheint durchaus nicht als Anlaß des Einschreitens der Obrigkeit gegen Jesus, sondern eines Tages, da er das Volk im Tempel lehrt und das Evangelium predigt, treten die Hohenpriester und Schriftgelehrten hinzu und fragen: kraft welcher Befugnis tust du das (d. h. predigst du)? Die Tempellästerung verschwindet ganz und gar, und Gegenstand der Anklage ist lediglich der Anspruch auf Messianität, den Jesus freimütig erhebt und aufrecht erhält. Er protestiert nicht bloß, wie Matthäus, gegen das Abhauen des Ohres, sondern setzt es wieder an. Von dem Beschluß der Hohenpriester, ihn noch vor dem Fest zu töten, ist nicht mehr die Rede, und das letzte Abendmahl geht restlos im Paschamahl auf, jede Spur des Unterschiedes ist getilgt. Pilatus und Herodes werden sehr geflissentlich entlastet, die Juden haben die ganze Schuld, und sie vollziehen auch die Kreuzigung, nicht die römischen Kriegsknechte, die überhaupt nicht auftreten. Es sind freilich nur die Oberen der Juden gemeint, die Menge erscheint vielmehr sympathisch und gibt Jesu das Trauergeleit. Bemerkt zu werden verdient besonders, daß das beredte Schweigen des Martyriums bei Markus durch ein rührseliges rhetorisches Element gestört wird. Jesus unterredet sich auf seinem letzten Gange erbaulich mit dem jammernden Gefolge und sogar noch am Kreuz mit den Schächern. Seine verzweifelte Frage „warum hast du mich verlassen“ wird ausgelassen, wie denn auch die Depression in Gethsemane gemildert wird. Dafür tut er am Kreuz mehrere gottergebene Aussprüche; er verscheidet nicht mit einem lauten Schrei, sondern mit den Worten: Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist. Der eine Schächer gibt ein Beispiel der Bekehrung noch in der letzten Stunde und erhält die Versicherung ihrer Annahme: heute wirst du mit mir im Paradise sein. Von der Flucht der Jünger merkt man nichts mehr, sie bleiben in Jerusalem und erleben dort die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Ausgießung des heiligen Geistes. In allen diesen Punkten steht die Erzählung bei Lukas auf einer anderen und weit entwickelteren Stufe als bei Matthäus. Dieser kürzt zwar mehr als Lukas, hält sich aber doch im Wesentlichen treuer an Markus und renoviert ihn nicht so

frei und ausschweifend. Lukas bildet einigermaßen den Übergang zu Johannes. Das zeigt sich namentlich in der Haltung der Passionsgeschichte, in der Reise Jesu durch Samarien statt durch Peräa, und in der Zurückdrängung seiner Wirksamkeit in Kapernaum.

§ 5. Nicht aus Markus Stammendes bei Matthäus und Lukas.

1. Was bei Matthäus und Lukas über Markus überschießt, ist meist Lehrstoff. Bei Matthäus erscheint er zu großen Reden komponiert, bei Lukas stückweise. Matthäus schmiegt ihn mehr an Markus an und verschmilzt ihn öfters damit, Lukas gibt ihm aparte Situationen und stellt ihn dann großenteils an einer einzigen Stelle zusammen, in der samarischen Einschaltung, die den Faden der Haupterzählung völlig unterbricht.

Der betreffende Stoff deckt sich in starkem Umfange bei Matthäus und Lukas. Die Reihenfolge der gemeinsamen Stücke möge durch eine vergleichende Übersicht veranschaulicht werden.

Matthäus		Lukas
1. 3, 1—12	Johannes der Täufer	3, 1—17
2. 4, 1—11	Versuchung Jesu	4, 1—15
3 a. 5, 1—12	Bergpredigt	6, 20—23
3 b. 5, 38—48	Fortsetzung	6, 27—36
6, 9—13	.....	11, 2—4
6, 19—34	.....	12, 22—34
3 c. 7, 1—6	Fortsetzung	6, 37—42
7, 7—11	.....	11, 9—13
3 d. 7, 15—27	Schluß	6, 43—49
4. 8, 5—13	Hauptmann von Kapern.	7, 1—10
8, 11. 12	.....	13, 28. 29
8, 19—21	.....	9, 57—60
10, 1 ss. passim	.....	10, 1 ss. 12, 1 ss. 49 ss.
5. 11, 1—19	Über den Täufer	7, 18—35
6. 11, 20—24	Wehe den Städten	10, 13—15
7. 11, 25—30	Kommt her zu mir	10, 21—24
8. 12, 22—37	Beelzebulsperikope	11, 14—23
9. 12, 38—42	Jonaszeichen	11, 29—32
10. 12, 43—45	Kritik der Exorzismen	11, 24—26

Matthäus	Lukas
13, 16. 17	10, 23. 24
18, 12—14	15, 4—6
19, 28	22, 30
22, 1—14	14, 16—24
23, 13—36	11, 37—52
23, 37—39	13, 34. 35
24, 1 ss. passim	17, 20—35. 12, 35—46
25, 14—30	19, 11—27.

Die hier aufgeführten Stücke sind öfters Reden und Erzählungen zugleich, und zuweilen überwiegt die Erzählung. Die mit Ziffern bezeichneten folgen sich bei Matthäus und Lukas in der selben, ohne Zweifel historischen Ordnung. Sie stammen offenbar aus einer zusammenhangenden Quelle, die man mit Q bezeichnet. Aber auch diejenigen, die nicht in der Reihe stehn, schreibt man dieser Quelle zu. Allgemein ist das nicht zulässig, indessen vielleicht teilweise berechtigt, z. B. für die Auslassung gegen die Schriftgelehrten (Mt 23, 13—36. Lc 11, 37—52) und für die eschatologische Rede (Mt 24 passim. Lc 17, 20—35). Diese beiden Stücke sind wenigstens bei Matthäus analogen Stücken des Markus, die in der Passion stehn, gleichgesetzt und mit ihnen verbunden. Dann würde der mit dem Auftreten des Täufers beginnende historische Faden, an dem der Lehrstoff von Q aufgereiht ist, sich nicht bloß auf die galiläische Periode beschränken, sondern bis in die Passion erstrecken.

Die Frage, ob Q bei Matthäus oder bei Lukas ursprünglicher erhalten sei, läßt sich nicht rund beantworten. Die mehr stückweise Wiedergabe des Stoffs bei Lukas verdient den Vorzug vor der Komposition zu umfangreichen Reden bei Matthäus, dem die Vorliebe für die Siebenzahl im Blute steckt. Aber die Situationen, die Lukas den einzelnen Stücken anweist, verdienen großenteils nicht das Vertrauen, in der Quelle vorgefunden zu sein. Besonders in der großen Einschaltung sind Gruppen, die in Wahrheit nur sachlich zusammengehören, künstlich in einen zeitlichen und örtlichen Rahmen gefaßt, der dann doch nicht hält. Von einem Gastmahl aus wendet sich Jesus, zum teil in Beantwortung an ihn gerichteter Fragen, an die verschiedensten Adressen, an die Gäste, an die Jünger, an das Volk, ohne daß die Situation wechselt, aber auch ohne daß sie festgehalten wird. Das Gastmahl muß bei Lukas überhaupt nicht selten als Ge-

legenheit herhalten. Dabei ist der Wirt öfters ein Pharisäer oder ein Schriftgelehrter, und auch Simon der Aussätzige hat sich in einen Pharisäer umgewandelt. Das dient dazu, Jesus in Kollision mit seinen Widersachern zu bringen. Daß er dann seinen Gastgeber an dessen Tafel ausschilt, muß man in den Kauf nehmen; die schon von Schleiermacher empfundene Unfeinheit wird indessen nicht ihm, sondern dem Lukas zur Last fallen. Viel passender ist in einem analogen Fall bei Markus der Zöllner Levi der Wirt, und die Pharisäer, die zurecht gewiesen werden, sind zugedrungen.

Nach inneren Merkmalen erscheint die Feldpredigt bei Lukas im Ganzen originaler als die Bergpredigt bei Matthäus; seine Disposition liegt auch bei jenem zu grunde, sein Ton und seine Sprache ist durchweg frischer, gedrungener und volkstümlicher, weniger geistlich und biblisch. Beim Vaterunser ist das Verhältnis ähnlich; jedoch gehört es nicht zu Q. In anderen Fällen gibt Lukas die Quelle deshalb reiner wieder, weil er sie nicht mit Markusparallelen zusammen arbeitet, wie Matthäus zu tun pflegt. Meistens läßt sich indessen ein generelles Urteil über ganze Stücke nicht aussprechen. Erweiterungen und Einschübe haben sie nicht bloß bei Matthäus erfahren, sondern auch bei Lukas, wie die Beispiele Lc 3, 10—14 oder 6, 24—26 schlagend dartun. Die einzelnen Sprüche haben manchmal bei diesem, manchmal bei jenem ein echteres Aussehen, obgleich die Entscheidung auch da nur selten ganz sicher ist. Mt 6, 19 s. ist verfeinert aus Lc 12, 33 s. und Mt 10, 37 aus Lc 14, 26; die Vögel des Himmels (Mt 6, 26) kommen nicht auf gegen die Raben (Lc 12, 24); Mt 5, 40 „wer dein Unterkleid haben will, dem laß auch das Oberkleid“ ist eine Verkehrung von Lc 6, 29 „wer dein Oberkleid haben will, dem laß auch das Unterkleid“, denn das Hemd sitzt einem näher als der Rock. Andrerseits ist Lc 12, 3 eine Verschlechterung von Mt 10, 27, δώσει πνεῦμα ἅγιον (Lc 11, 13) eine Korrektur für δώσει ἀγαθά (Mt 7, 11), εὐαγγελίζεται (Lc 16, 16) für βιάζεται (Mt 11, 12), und παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ (Lc 11, 42) für τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν (Mt 23, 23).

Daß die in der Reihenfolge bei Matthäus und Lukas übereinstimmenden Stücke aus Einer Quelle, also aus Q stammen, muß festgehalten werden, obgleich der Grad ihrer Übereinstimmung im griechischen Wortlaut schwankt und einige Varianten nur aus verschiedener Lesung oder Deutung eines aramäischen Originals be-

friedigend abgeleitet werden können. Diese Tatsache ist freilich sonderbar und bedarf der Erklärung. Es ist nicht anzunehmen, daß die Quellen beiden Evangelisten sowohl griechisch (daher die Übereinstimmung) als auch aramäisch (daher die Differenz) vorgelegen haben. Sie haben sie vielmehr beide nur in griechischer Übersetzung gekannt. Diese war ursprünglich eine und die selbe, ging aber dann in Rezensionen aus einander, die aus nachträglichen Korrekturen, zum teil nach dem aramäischen Original, entstanden sind, ähnlich wie es z. B. in der Septuaginta der Fall ist. Matthäus benutzt eine andere Rezension als Lukas. Beim Vaterunser fällt es im höchsten Grade auf, daß sie es beide, trotz ihrer starken Varianten, nur griechisch gekannt haben, da beiden das unverständliche ἐπιούσιος gemein ist.

2. Sondergut, nur Einem Evangelisten angehörig, findet sich bei Lukas mehr als bei Matthäus, am meisten in der zweiten Hälfte der großen Einschaltung. Es besteht bei beiden vorzugsweise aus sogenannten Parabeln, deren gleichen in Q kaum vorkommen. Bei Matthäus sind es richtige Gleichnisse, die mit es ist wie wenn anfangen. Sie sind ausgearbeitete Produkte der Überlegung, nicht aus dem Moment geboren, vielmehr (vom Standpunkte Jesu aus) auf die Zukunft bezüglich. Sie handeln alle vom Himmelreich, als Saatfeld, als Weinberg, als irdischem Arbeitsgebiet der familia dei[1]). Gott steht als der König oder der Haus- und Gutsherr gegenüber den Sklaven und Arbeitern seines Haushaltes oder den Haussöhnen — was auf das selbe hinausläuft; sie arbeiten gemeinsam in seiner Wirtschaft, unterscheiden sich dabei aber sowohl durch äußere unwesentliche als auch durch innere wesentliche Unterschiede, und bekommen zum Schluß ihren Lohn, indem sie nach dem inneren Wert ihrer Arbeit gesondert, teils in das Reich der Herrlichkeit aufgenommen, teils verworfen werden. Anders bei Lukas. Seine Spezialität sind nicht Gleichnisse, sondern ganz durchsichtige und einer deutenden Entkleidung nicht bedürftige lehrhafte Erzählungen, die auch wohl wirklich passiert sein können, wenngleich sie immer eine Moral haben. Vielfach werden darin zwei Typen einander entgegengesetzt: Maria und Martha, der reiche Mann und der arme Lazarus, der Samariter und die Juden, der verlorene Sohn und sein Bruder, der reumütige und der verstockte Schächer, der Pharisäer und die Hure, der Zöllner

[1]) Familia im ursprünglichen Sinn genommen.

und der Pharisäer. Als antithetischer Grundtypus erscheint der des selbstbewußten Gerechten und des armen Sünders, und das Lieblingsthema ist, daß die Bekehrung für keinen in welcher Lage auch immer ausgeschlossen, für jeden notwendig und dem Taugenichts leichter sei als dem Tugendhaften. Lukas hat eine ausgesprochene Vorliebe nicht bloß für die gedrückten, verkommenen und misleiteten ὄχλοι, sondern für verworfene Individuen; er treibt Wucher mit dem Spruch: die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken [1]). Die Beispiele, in denen er seine These immer aufs neue veranschaulicht, haben eine große Familienähnlichkeit unter sich und zugleich auch mit den Variationen und Vermehrungen von Markusstücken, von denen im § 4 die Rede gewesen ist; sie stehn damit auf gleicher Stufe und müssen ebenso beurteilt werden. Es geht ein etwas sentimentaler und ein gleichmäßig literarischer Zug hindurch, die kunstmäßige Ausführung der Situation und die grell kontrastierende Farbengebung fällt auf [2]). Mag ihr Wert so groß sein wie er will, so können doch diese Novellen des Lukas nicht der alten Überlieferung gleich gesetzt werden. Ihm würde auch die Perikope von der Ehebrecherin anstehn, die im vierten Evangelium interpoliert und durchaus apokryph ist, mag sie gleich dem modernen Geschmack mächtig zusagen.

3. Die Unterschiede des Matthäus und Lukas treten natürlich am meisten in dem Sondergut hervor, wenngleich nicht lediglich darin. Als bezeichnend für Matthäus pflegt man mit vollem Recht sein Interesse für die ἐκκλησία zu betrachten, die nur bei ihm, an zwei Stellen, in das Evangelium hineinragt. In der Tat handelt er von ihr nicht bloß da, wo er sie mit dem eigentlichen Namen nennt, sondern der Sache nach auch in all seinen Parabeln vom Himmelreich. Sie ist dessen irdisches Seminarium. Sie umfaßt, echt katholisch, würdige und unwürdige Mitglieder; die Scheidung zwischen ihnen soll Gott überlassen bleiben und erst beim Endgericht eintreten, wo das Himmelreich aus der vorläufigen Phase in die definitive übergeht. Ein von der Gemeinde (durch Verführer, ψευδοπροφῆται, σκάνδαλα) abgeirrtes Mitglied soll man nicht fahren lassen, sondern mit allen Mitteln wiederzugewinnen suchen; nur wenn alle gütlichen Vor-

[1]) Es ist höchst bezeichnend, daß aus der salbenden Frau bei ihm eine Hure geworden ist (Kap. 7).

[2]) Lukas ist Maler, sagt Herder.

stellungen nichts gefruchtet haben, darf zur Exkommunikation geschritten werden (18, 10—17). Leiter der Organisation sind die Lehrer, vor allen Petrus. Als Verwalter des Himmelreichs, d. h. der Gemeinde, trägt er den Schlüsselbund, das Insigne des Hausmeisters. Nicht in formeller Beziehung zum Schlüsselbund steht die Gewalt zu binden und zu lösen, die er auch hat; sie bedeutet die Befugnis festzustellen, was verboten oder erlaubt sei, was gelten soll oder nicht, also die Lehrautorität, die freilich nicht mit theoretischen, sondern mit praktischen Dingen zu tun hat. Bei den Juden wird dieselbe von den Schriftgelehrten ausgeübt, und nach diesem Vorbilde heißen auch die christlichen Vorsteher Schriftgelehrte des Himmelreichs. Matthäus hat die Urgemeinde von Jerusalem vor Augen, welche trotz allem am Judentum fest zu halten suchte. Die Feindschaft gegen die offiziellen Vertreter des Gesetzes äußert sich nirgend bitterer als bei ihm; sie werden nur von ihm schlechtweg als Heuchler bezeichnet, die in Wahrheit nicht sind, was sie zu sein berufen sind und scheinen. Aber die Feindschaft ist zugleich Konkurrenz nach dem selben Ziel, nach der Erfüllung des Gesetzes, nach der Gerechtigkeit. Für die Christen ist freilich dies Ziel principiell viel höher gesteckt, trotzdem oder eben deswegen beanspruchen sie die wahren Vertreter des Judentums zu sein und wollen sich nicht von den falschen hinaus drängen lassen. Sie beteiligen sich auch noch am Opferkultus in Jerusalem [1]), zahlen die Tempelsteuer und den Zehnten (17, 24 ss. 23, 23) und halten den Sabbat streng, wo keine höhere Pflicht entgegen steht (24, 20); Fasten, Beten und Almosengeben bleiben auch ihnen wichtige Übungen der Gerechtigkeit. Sie beschränken ihre Missionstätigkeit außerhalb Jerusalems auf Juden, schließen Heiden und Samariter aus und werfen ihr Heiliges nicht vor die Säue (10, 5. 7, 6; vgl. 18, 17). Trotz scharfer Opposition gegen das christusfeindliche vornehme Judentum ist Matthäus doch bestrebt den Zusammenhang der in den niederen Schichten wurzelnden Gemeinde d e r K l e i n e n mit ihrem Mutterboden zu wahren; er ist in Sprache und Art selber ein messiasgläubiger Rabbi. Doch ist er mit sich selbst nicht einig; stellenweise zeigt sich auch, im Unterschied von Markus, eine universalistische Tendenz,

[1]) Jesus selber kann die Worte 5, 23—25 nicht so gesagt haben, da sie für die Galiläer, zu denen er redete, nicht passen; die Fassung stammt erst aus der jerusalemischen Gemeinde und erklärt sich dann nur, wenn diese den Opferdienst im Tempel fortsetzte.

wonach schon Jesus den Übergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden ins Auge faßt.

Lukas zeigt sich in seinem Sondergut nicht palästinisch-jüdisch, sondern durchaus hellenistisch und weitherzig. Jesus beginnt nach ihm seine Wirksamkeit gleich damit, daß er nicht die Juden, sondern die Heiden als die zur Rettung bestimmten bezeichnet (4, 25—27). Er meidet die Samariter nicht, sondern hält sich auf seiner Reise nach Jerusalem längere Zeit in ihrem Gebiet auf, macht mit einzelnen gute Erfahrungen und beschämt durch sie die Juden. Sie haben prinzipielle Bedeutung, sie sind ein Vorlauf der Heiden und ein Ersatz für die Heiden. Mit diesen selber konnte Jesus nicht gut in Beziehung gesetzt werden, wenn die historische Überlieferung einigermaßen gewahrt bleiben sollte. Auch die siebzig Jünger werden nicht ausdrücklich zu den Heiden gesandt, aber ihre Zahl entspricht doch der der Heidenvölker im zehnten Kapitel der Genesis, sowie die Zahl der Zwölfe der der Stämme Israels; und ihre Mission hat neben der der Zwölfe kaum anders Platz, als wenn die unausgesprochene Meinung zu grunde liegt, daß sie Vorbild der Heidenmission sein soll. Petrus wird zwar bei Lukas nicht minder ausgezeichnet als bei Matthäus, jedoch ist er nicht der Vertreter der Urgemeinde, sondern eher des weltumfassenden Menschenfangs. Die „kleine Heerde" ragt auch bei ihm deutlich genug in das Evangelium hinein, aber nicht so ausgesprochen als vorbereitende Organisation der Bürgerschaft des Reiches Gottes auf Erden. Meistens ist das Reich Gottes bei Lukas Gegenstand der Zukunftshoffnung, und grade bei ihm tritt diese Hoffnung, in der Form des Wartens auf die Parusie Jesu, zuweilen sehr lebhaft hervor. Auf so drängende, glühende Weise, mit so hinreißendem Pathos, wie in Lc 12, 32 ss. oder 13, 23 ss., äußert sie sich bei Matthäus nicht. An anderen Stellen wird sie jedoch bei Lukas abgewiegelt, und es zeigt sich, daß sie schon abzuflauen beginnt. Das führt zu auffallender Zwiespältigkeit. Einerseits ist die Parusie ein Tag der blutigen Rache an den Feinden und Verfolgern Jesu und seiner Gläubigen (18, 1—7. 19, 27); die Auserwählten zetern Tag und Nacht zu Gott und bitten unablässig, daß doch endlich vom Himmel aus zu ihren gunsten eingeschritten werden möge. Andererseits ist das Marana tha im Vaterunser vielleicht schon von Lukas verändert in „dein heiliger Geist komme über uns" (11, 2), und jedenfalls richtet sich bei ihm gleich darauf (11, 13) die christliche Hauptbitte nicht

darauf, daß Gott den Seinen das Reich bringen, sondern daß er ihnen „heiligen Geist" geben möge, wobei der heilige Geist indeterminiert erscheint und ganz moralisch gedacht ist, wie auch sonst bisweilen: das leitet hinüber zu Johannes und den Pneumatikern. Durchgehens empfindet man eine fortschreitende Verinnerlichung (ἐντὸς ὑμῶν 17, 21 und καθ' ἡμέραν 9, 23) und Individualisierung des Evangeliums bei Lukas. Die Aufforderung zur μετάνοια richtet sich nicht an das jüdische Volk, sondern an Einzelne; in folge dessen ist auch die Drohung der nahen Katastrophe, die das Ganze betrifft, als Motiv nicht mehr nötig, sondern der einen jeden Menschen rasch antretende Tod genügt. Und natürlich hängt der Individualismus zusammen mit dem Universalismus und damit, daß auf den Verband der ἐκκλησία, wie er auf jüdischer Grundlage zuerst in Jerusalem entstand und dann in Rom, ebenfalls im Namen des Petrus, weit großartiger ausgebaut wurde, weniger Gewicht fällt.

Vor einer zu scharfen Ausprägung des Unterschieds zwischen Matthäus und Lukas muß man sich nach dem Gesagten hüten. Sie sind noch keine Theologen und lassen verschiedene Triebe neben einander bestehn; sie haben beide etwas Zwitterhaftes, was sich aus dem komplexen Charakter ihrer Schriften, neben ihrer Eigenart, ganz von selbst erklärt.

§ 6. Markus und die Reden bei Matthäus und Lukas.

1. Das Präjudiz versteht sich von selbst, daß wir in dem Sondergut, das sich nur bei Einem Evangelisten findet, die jüngste literarische Schicht zu erkennen haben. Nicht bloß in den Novellen des Lukas, sondern auch in denen des Matthäus. Die dem letzteren eigentümlichen Gleichnisse vom Himmelreich sind fast allesamt Variationen des Themas vom Säemann, vom Weinberge und vom verreisten Hausherrn (Mc 13, 34—36). Wie sie wachsen und sich vermehren, bis sie die Siebenzahl erreicht haben, sieht man deutlich in Mt 13. Wenn es richtig ist, daß Jesus in der Regel in Parabeln redete, so können damit doch nicht solche Allegorien gemeint sein, wenngleich dieselben dem Stil der Rabbinen entsprechen.

Anders steht es mit den dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Stücken in Q. Sie können literarisch älter oder jünger sein als Markus. An gegenseitige Unabhängigkeit aber ist nicht zu denken. Die Frage

nach dem literarischen Verhältnis zwischen Q und Markus muß jedenfalls aufgeworfen werden und bedarf einer eingehenden Prüfung, der sie meines Wissens bisher nicht unterzogen ist [1]). Berührungspunkte finden sich genug. Es gibt sogar in den beiden Quellen, zum teil in übereinstimmender Reihenfolge, eine Anzahl förmlicher Varianten, die bei Matthäus mehr mit einander verschmolzen, bei Lukas mehr gesondert geblieben sind. Bei diesen hat die Vergleichung sachgemäß einzusetzen.

Da Matthäus und Lukas gegen Markus in der Perikope über das Auftreten des Täufers (Mt 3, 1—12. Lc 3, 2—9. 16. 17) übereinstimmen, so stammt sie aus Q. Also entspricht der Anfang von Q genau dem Anfange von Markus. Darin besitzt Q ohne Zweifel einen historischen Vorzug, daß der Täufer auf einen nichtchristlichen Messias der Zukunft hinweist. Indessen ist damit doch die Weissagung auf Jesus als den christlichen Messias verbunden, und zwar nicht erst nachträglich, sondern schon in Q; denn sie findet sich sowohl bei Matthäus als bei Lukas, und nur dann paßt die Täuferperikope literarisch an diese Stelle, als Anfang des Evangeliums von Jesu Christo. Der § 1 ist unvollständig ohne § 2. Es scheint somit hier in Q eine ältere Tradition, vielleicht nichtchristlichen Ursprungs, mit der christlichen des Markus kontaminiert zu sein.

Darauf folgt bei Markus die Taufe Jesu. Sie kann auch in Q nicht wohl gefehlt haben, da sie dort die Voraussetzung der Versuchungsgeschichte ist. Darnach könnte man vermuten, der von Markus abweichende Zug bei Matthäus, daß Johannes sich sträubt Jesum zu taufen, weil er weiß, wen er vor sich hat, habe in Q seinen Grund. Lukas spricht nicht dagegen, da er stark abkürzt und die Taufe Jesu im Vorübergehn erledigt.

Die Versuchung Jesu hat in Q (Mt 4, 1—11. Lc 4, 1—13) einen ausgesprochen messianischen Charakter, was sich nur erklärt, wenn er auch nach Q in der vorhergehenden Taufe durch den Geist zum Messias gesalbt ist. Bei Markus ist die Versuchung an dieser Stelle (1, 12. 13) nicht messianisch; die messianische Versuchung erfolgt bei ihm nicht auf die Taufe, sondern erst auf das Petrus-

[1]) Auch Wilke hat diese Aufgabe nicht angegriffen. Er hat nur den Markus bei Markus verglichen mit dem Markus bei Matthäus und Lukas, erstens hinsichtlich der historischen, zweitens hinsichtlich der didaktischen Elemente, die nicht bloß in eigentlichen Reden, sondern auch in Erzählungen sich finden.

bekenntnis. Petrus selber ist dabei der Versucher, indem er erwartet und wünscht, daß Jesus als richtiger jüdischer Messias, nicht als leidender und sterbender, nach Jerusalem gehn soll (Mc 8, 32. 33). Die scharfe Zurückweisung ὕπαγε σατανᾶ richtet sich an ihn, nicht wie bei Matthäus (4, 10) an den leibhaftigen Satan. Wo das merkwürdige Scheltwort in der evangelischen Überlieferung seine ursprüngliche Stelle hat, darüber kann kein Zweifel sein. Lukas läßt es beide mal aus und unterdrückt die Versuchung durch Petrus gänzlich. Die anderweitigen Differenzen zwischen Q und Markus in dieser Perikope, über denen die entscheidende regelmäßig vergessen wird, sind in den Noten zu Mc 1, 12. 13 und Mt 4, 2. 11 besprochen worden.

In der Beelzebulsperikope (Mc 3, 20 ss. Mt 12, 22 ss. Lc 11, 14 ss. 12, 10) lautet die Pointe bei Markus (3, 28. 29): „Alles wird den Menschensöhnen vergeben, was sie auch lästern mögen; wer jedoch gegen den heiligen Geist lästert, der hat keine Vergebung, sondern verfällt ewiger Strafe." Jesus entrüstet sich gegenüber der Verkennung, daß der Geist ihn treibe und durch ihn wirke, ähnlich wie in analogen Fällen die alten Propheten, und genau so wie Muhammed gegenüber der Verdächtigung, daß er nicht von Gott gesandt, sondern von einem Dämon besessen sei; die gegen ihn getane Äußerung richtet sich nicht gegen ihn, sondern gegen Gott selber und ist darum eine Blasphemie; denn der Geist ist die auf Erden sich kundgebende Kraft Gottes, durch welche er in den Männern des Geistes und der Kraft wirkt. Dagegen lautet der Ausspruch bei Lc 12, 10: „wer immer etwas gegen den Menschensohn sagt, das wird ihm vergeben; gegen den heiligen Geist aber wird es nicht vergeben". Hier ist der heilige Geist der christliche Gemeingeist, und wer etwas gegen ihn sagt, ist derjenige, welcher seine christliche Überzeugung verleugnet und nicht bekennt, was ihm der Geist eingibt. An stelle der Menschensöhne d. h. der Menschen tritt der Menschensohn d. h. Christus; um Blasphemie handelt es sich nicht, sondern um eine Antithese zwischen Worten gegen Christus (die von Ungläubigen ausgehn können und dann verzeihlich sind) und gegen den heiligen Geist (die von Gläubigen gegen ihre christliche Überzeugung geäußert werden und unverzeihlich sind). Welche von den Fassungen des ohne Zweifel eigentlich identischen Ausspruchs die ursprüngliche sei, habe ich zu Mt 12, 31. 32 zu entscheiden versucht, wo sie beide mit einander kombiniert sind. Die bei Markus ist jüdisch, die bei Lukas

christianisiert. Man muß indessen annehmen, daß in Mc 3, 28 die älteste Lesart τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου war und daß der Singular erst später in den zwar sinngemäßen, jedoch formell unerhörten Plural τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων verwandelt wurde [1]), um der Deutung des Singulars auf den Messias vorzubeugen und das Misverständnis nicht aufkommen zu lassen, daß diesem Sünden vergeben werden sollten. Dann erklärt sich die Variante bei Lukas (12, 10) und Matthäus (12, 32). Hier ist in der Tat τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου auf den Messias gedeutet, das daraus sich ergebende Misverständnis aber durch Veränderung der Konstruktion beseitigt. Statt alles kann dem Menschensohn (d. h. dem Menschen) vergeben werden heißt es alles gegen den Menschensohn (d. h. gegen Christus) kann vergeben werden.

In Verbindung mit der Beelzebulsperikope steht in Q sowohl bei Matthäus als bei Lukas eine abfällige und ironische Beurteilung der Exorzismen (Mt 12, 43—45. Lc 11, 24—28) und eine aus demselben Geist geborene Ablehnung des Verrichtens von Zeichen (Mt 12, 38 ss. Lc 11, 29 ss.). Beides stimmt in Wahrheit schlecht zu der Beelzebulsperikope, in der Jesus vielmehr auf seine Exorzismen Gewicht legt, und fehlt an dieser Stelle bei Markus. Die Ablehnung von Zeichen erfolgt nach Markus bei anderer Gelegenheit (8, 12) in dem selben Wortlaut: „es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden", nur ohne den Zusatz „außer dem Zeichen des Propheten Jonas". Diese Limitation (Mt 12, 39. Lc 11, 29) ist sicherlich nachgetragen. Sie ändert indessen den Sinn nicht, denn das Jonaszeichen ist kein richtiges Zeichen, so wie es die Juden verlangen. Matthäus erklärt es: wie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauch des Ungetüms war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein. D. h. der Tod und die Auferstehung ist das σημεῖον des richtigen Messias und die Juden bekommen kein anderes, so sehr es ihren Begriffen widerspricht; wie Jonas wird auch Jesus vom Tode verschlungen und nach drei Tagen wieder

[1]) Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου kommt in Mc 2 und 3, einer geschlossenen Gruppe, noch zweimal (2, 10. 28) so vor; auch dadurch empfiehlt sich die für Mc 3, 28 vorgeschlagene Lesung, wie andererseits durch den dafür eingesetzten Plural die generelle Auffassung des Singulars auch in 2, 10. 28 beglaubigt wird. Der Wechsel des singularischen ἄνθρωπος und des pluralischen ἄνθρωποι, der sich mehrfach, z. B. in Mc 7, findet, steht ganz auf gleicher Linie.

herausgegeben. Man hält diese Erklärung des Jonaszeichens für falsch, weil sie nicht von Jesus selber herrühren könne; aber sie trifft schlagend zu, wenn man sie nur versteht, und nicht authentisch ist vielmehr das Jonaszeichen an und für sich, von dem Markus nichts weiß. Lukas allerdings ersetzt sie durch eine durch den Zusammenhang scheinbar näher gelegte, wonach Jonas darum ein vorbedeutender Typus Jesu sein soll, weil er bei den Nineviten Erfolg hatte mit seiner Bußpredigt und Jesus bei den Juden keinen. Aber das ist gesucht und dazu paßt auch die Königin von Saba nicht, namentlich wenn sie v o r den Nineviten aufgeführt wird, wie bei Lukas. Er scheint an dem Bauch des Walfisches und dem dreitägigen Aufenthalt Jesu in der Todeswelt Anstoß genommen zu haben, ähnlich wie neuere Ausleger.

Andere Redestücke bei Markus treffen zusammen mit solchen, die zwar dem Matthäus und Lukas gemein sind, aber nicht mit Sicherheit auf Q zurückgeführt werden können. So die Reiseinstruktion der Apostel (Mc 6, 7—13. Mt 10, 5—15. Lc 9, 1—6. 10, 1—12). die Scheltrede gegen die Schriftgelehrten (Mc 12, 38—40. Mt 23. Lc 11, 37—52. 20, 45—47), und die große eschatologische Rede (Mc 13, 3—37. Mt 24, 3 ss. Lc 17, 20—37. 21, 7—36). Lukas hält, zum Vorteil unserer Kritik, die Varianten aus einander und schafft für sie besondere Situationen. Die beiden Reiseinstruktionen macht er dadurch verschieden, daß die eine für die Zwölf gelten soll, die andere materiell und formell vollkommen entsprechende für die siebzig Jünger. Die Scheltrede gegen die Schriftgelehrten läßt er (11, 37 ss.) nicht an Andere, sondern an sie selber gerichtet sein und zwar zunächst an den Wirt, an dessen Tafel Jesus sitzt. Matthäus dagegen erkennt richtig die Parallelen, wirft sie zusammen und bringt sie da, wo sie bei Markus stehn. Auf eine Vergleichung des Inhalts geh ich an dieser Stelle nicht ein.

Neben den größeren Varianten kommen einzelne Sprüche, in verschiedenem Zusammenhang, sowohl bei Markus als auch bei Matthäus und Lukas zugleich vor. Ihre Vergleichung ist teilweise ebenfalls lehrreich. Mc 4, 22 liegt für Mt 10, 26. 27. Lc 12, 2. 3 zu grunde [1]). Statt Mc 9, 40: wer nicht wider uns ist, der ist für uns!

[1]) Ebenso Mc 4, 21 für Mt 5, 15. 16 und Mc 9, 50 für Mt 5, 13; desgleichen Mc 3, 34. 35 für Lc 11, 27. 28. Die enge Tür Mt 7, 13, der keine weite gegenüber

heißt es in Mt 12, 30. Lc 11, 23: wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. Bei Markus wird der engherzige Eifer der Jünger gedämpft, die einem, der nicht zu ihrem Kreise gehört, verbieten wollen im Namen Jesu zu wirken; bei den beiden Anderen wird umgekehrt das extra ecclesiam nulla salus vorbereitet und hinzugefügt: wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut die Heerde — das συνάγειν d. i. כנש geschieht in die συναγωγή d. i. כנשתא, die Kirche, vgl. meine Note zu Mt 16, 18.

In Mc 10, 1—12 bezeichnet Jesus die Erlaubnis der Ehescheidung durch Moses als eine inkonsequente Rücksichtnahme auf die Schwäche der Juden und verwirft sie als ungöttlich. Während er in 7, 1—13 sich nur gegen die Überlieferung der Ältesten und ihre Überschätzung wendet, hebt er hier eine Verordnung des Gesetzes selber gradezu auf. Der Fall steht einzig da, greift tief ins Leben ein und war geeignet, die ältesten Christen den Juden gegenüber in unerwünschte Lage zu bringen. Das muß man im Auge behalten, wenn man Lc 16, 17. 18 verstehn will: es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehe, als daß ein Strich vom Gesetz hinfällig werde; wer seine Frau entläßt und eine andere freit, bricht die Ehe, und wer eine Entlassene freit, bricht die Ehe. Der Vergleichungspunkt der verblüffend paradox an einander gereihten Sprüche ist ihr Verhältnis zum Gesetz. Zum Gesetz läßt aber der zweite nur dann eine Beziehung erkennen, wenn man aus Markus Bescheid weiß. Er bricht eigentlich das Gesetz, widerspricht also dem ersten, wird diesem jedoch ganz friedlich zugesellt — ohne Zweifel von dem schon bei Markus angedeuteten Gesichtspunkte aus, daß das Verbot der Scheidung in Wahrheit dem Gesetz nur zur angelegten vollen Strenge verhelfe. Die selbe Kombination wie bei Lukas findet sich wieder bei Matthäus, nur aus einander gezogen und zur Grundlage einer weiteren Ausführung gemacht, so daß die scheinbaren Widersprüche nicht auf einander platzen und rationeller vermittelt werden. Es heißt Mt 5, 18 und 5, 32: bis Himmel und Erde vergeht, soll kein Jota vom Gesetz vergehn; ... wer seine Frau entläßt, außer wegen Hurerei, der macht, daß sie die Ehe bricht, und wer eine Entlassene freit, der bricht die Ehe. Die beiden Sprüche sind die ursprünglichen Träger der Spannung in dem kunstvollen

---

steht, entspricht wohl dem Nadelöhr Mc 10, 26, vgl. Lc 13, 23. 24. Das betrifft aber Stellen, die entweder nur bei Matthäus oder nur bei Lukas vorkommen.

Bau von Mt 5, 17 ss. [1]). Die jetzt beliebte Streichung von Mt 5, 18 (und 19) verbietet sich eben durch die Übereinstimmung von 5, 18. 32 mit Lc 16, 17. 18. Eher ist Mt 5, 20 zu streichen, welcher Vers sowohl zum Vorhergehenden als auch zum Folgenden in schiefem Verhältnis steht und im Cantabrigiensis fehlt — was kein geringes Gewicht hat.

2. Das Petrusbekenntnis macht nach der Absicht des Markus Epoche. Petrus hat den Meister bis dahin als den Christus weder erkannt noch bekannt, und von dem Licht, das ihm jetzt aufgegangen ist, erscheint dieser selbst überrascht. Einzelne Inkonsequenzen des Markus, die dem widersprechen oder zu widersprechen scheinen, erklären sich leicht, stoßen wenigstens jene Epoche nicht um.

Mit dem Petrusbekenntnis beginnt bei Markus ein die Passion vorbereitender eigentümlicher Abschnitt (8, 27—Kap. 10), der sich von der Umgebung nach vorn und hinten durch seine Haltung unterscheidet. Er enthält das eigentliche Evangelium von Jesus Christus, und Jesus verkündet es selber über sich, nicht öffentlich allem Volk, sondern nur seinen Jüngern, diesen freilich παῤῥησίᾳ (8, 32). Um sich ihnen zu offenbaren, nimmt er das Petrusbekenntnis zum Anlaß, geht aber weit darüber hinaus. Er ist nicht der Christus, wie Petrus nach jüdischer Weise sich vorstellt, der in Jerusalem triumphieren wird; er nennt sich überhaupt nicht den Christus, sondern vielmehr den Menschensohn. Darunter versteht er einen verklärten und himmlischen Messias, im Gegensatz zu dem irdischen der Juden. Er hält es zwar nicht für nötig zu erklären, was er mit der plötzlich und mysteriös auftretenden Selbstbezeichnung sagen will; man merkt es aber daraus, daß er sie nur da und immer da statt des einfachen Ich gebraucht, wo Leiden Sterben und Auferstehn die Prädikate sind, Prädikate, welche dem herkömmlichen jüdischen Messiasbegriff ins Gesicht schlagen. Indem er auf Erden unterliegt und getötet wird, geht er ein zur δόξα und wird der himmlische Messias. Er stellt seine Person in die Mitte und zwar schon jetzt ihr annoch zukünftiges wahres Wesen; den christlichen Glauben, daß der Gekreuzigte der Christus sei, legt er im voraus dar, ohne freilich zur Zeit Verständnis dafür zu finden. Das Korrelat für seine Person sind seine Jünger, denen ausschließlich er sich eröffnet. Nur seine Anhänger, die an ihn glauben, haben Aussicht, gerettet zu werden und in das Reich Gottes

[1]) Vgl. meine Note zu 5, 31. 32.

zu kommen; die Erfüllung der allgemeinen Gebote, die den Juden gegeben sind, genügt nicht dafür. Das Bekennen ohne Scheu und Furcht, wodurch sich immer eine neue Religion gegen die Feindschaft der älteren behauptet, wird ihnen zur heiligen Pflicht gemacht. Um seinetwillen und um des Evangeliums willen, dessen Inhalt seine Person ist, sollen sie der Welt entsagen, Verfolgungen ertragen und den Tod nicht scheuen. Wie er selber, auf dem Wege des Martyriums und auf keinem andern, gehn sie ein zum Leben, zur Herrlichkeit, zum Reiche Gottes. Er ist durch seinen Tod nicht der Stellvertreter und der Erlöser, sondern der Vorangänger für sie. Sie haben ihn bisher begleitet und sind hinter ihm her gegangen; nun wird die Nachfolge uneigentlich aufgefaßt und zur Imitatio sublimiert, die nicht bloß bei seinen Lebzeiten möglich ist und grade durch seinen Tod bestimmt wird: sie sollen ihm sein Kreuz nachtragen. Mit dem leidenden Gehorsam ist freilich die Forderung nicht erschöpft, der tätige kommt hinzu, der indessen auch einen Verzicht in sich schließt, den Verzicht auf Herrschaft. Er besteht in der διακονία, die nicht wie die δουλεία Gott zum Dativ hat, auch nicht den Nächsten schlechthin, sondern den christlichen Bruder[1]). Dienen sollen die Jünger einer dem andern, wofür ihnen der Meister das Beispiel gegeben hat. Sie sollen nicht unter sich nach Herrschaft trachten, nicht wetteifern um den Rang im Reiche Gottes. Es gewinnt sich nicht auf diese Weise, es muß trotz aller Anstrengung wie von einem Kinde, dem Ehrgeiz fremd ist, als Gabe angenommen werden, als Gabe Gottes, der möglich macht, was für menschliche Kraft zu hoch ist.

Jesus versetzt sich hier nicht bloß in seine Zukunft, sondern auch in die Zukunft der Gemeinde, deren Grundlage sein Tod und seine Auferstehung war. Die Jünger sind die, die ihm innerlich nachfolgen, die Christen; mit Einbegriff der μικροὶ πιστεύοντες vertreten sie die Gemeinde. Sie wird von Verfolgungen und Verführungen zum Abfall (σκάνδαλα) bedroht, Martyrien um des Namens Jesu willen stehn ihr bevor, speziell wird das Martyrium der beiden Söhne Zebedäi geweissagt oder eigentlich mehr vorausgesetzt. Sie erscheint organisiert, eine Rangordnung ist im Entstehn. Um diese Rangordnung wird gestritten, von der Meinung aus, daß sie auch in das künftige Reich Gottes übergehn werde. Dagegen protestiert Jesus;

[1]) Die ἀγάπη, die Bruderliebe, nimmt Markus nicht in den Mund.

ebenso gegen den Anspruch, daß die ersten Märtyrer, die Söhne Zebedäi, in der δόξα den Platz zu seiner Rechten und Linken verlangen könnten. Er will auch nicht, daß denen, die in seinem Namen wirken ohne dem von den Zwölfen vertretenen Kreise anzugehören, das Handwerk gelegt werde. Das alles sind bemerkenswerte Zeichen der Zeit, in der er seinen Standpunkt einnimmt.

Bemerkenswert ist ferner die Reihe von so zu sagen technischen Begriffen und Wörtern, die auftreten: der Menschensohn, das Evangelium, der Name Jesu, der gegenwärtige und der zukünftige Äon, das Reich Gottes, die δόξα, das Leben, die Rettung, die Nachfolge im höheren Sinn, die Diakonie, die μικροὶ πιστεύοντες, die Skandala. Die Hauptsache ist und bleibt aber, daß Jesus in diesem Abschnitt zu seinen Jüngern spricht, über sich selbst und zu seiner Gemeinde; als der Christus zu Christen, esoterisch, über ganz bestimmte und eng zusammenhangende Themata. Vorher redet er exoterisch zum großen Publikum, nicht zu seinen Vertrauten insonderheit, und er gibt keine Mitteilungen spezifischen und futurischen Inhalts, die über den Horizont nichtchristlicher Zuhörer hinausliegen, sondern Belehrung über allgemeine und gegenwärtige, jedem Juden verständliche Dinge, diese und jene, wie sie durch wechselnde Anlässe sich ihm darbieten: „wer Ohren hat zu hören, der höre!“ Und sogar nachher, in der Passionsgeschichte, setzt sich der Ton nicht fort, der in der Einleitung dazu (8, 27 ss.) angeschlagen ist, auch nicht in den Todesahnungen, die Jesus in der letzten Nacht ausspricht; seine spezielle Unterweisung der Jünger hört auf, im Tempel zu Jerusalem lehrt er ebenso öffentlich wie früher in Kapernaum. Von der eschatologischen Rede und von der Salbung in Bethanien darf man absehen, ebenso von der Parabel über das Reich Gottes in 4, 30—32.

Bei Markus erscheint also das Evangelium in dem Nest zwischen dem Petrusbekenntnis und der Passion eingebettet. Matthäus und Lukas lassen das Markusnest zwar auch noch erkennen, durchbrechen aber doch dessen Grenzen und überschreiten sie nach allen Seiten, sofern sie von Markus unabhängig sind und andere Quellen benutzen, besonders die ihnen gemeinsame Hauptquelle Q, die hier aber nicht reinlich ausgeschieden zu werden braucht. Es kommen dabei wesentlich die beiden vorhin hervorgehobenen Hauptpunkte in Betracht, betreffend die Person Jesu und die christliche Gemeinde. Bei Matthäus setzt sich Jesus schon in der Bergpredigt prinzipiell mit dem Juden-

tum aus einander, als ein anderer Moses, als Gesetzgeber einer Gemeinde, die sich trotz gemeinsamer Grundlage von der jüdischen unterscheiden soll. Er wendet sich schon hier speziell an seine Jünger und an die, die es werden wollen; er nennt sie das Licht und das Salz der Welt. Er preist sie selig, daß sie um seines Namens willen von den Juden gehaßt und verfolgt werden, und ermahnt sie, ihre Feindschaft nicht mit gleichem zu vergelten. Er gibt sich tatsächlich als den gegenwärtigen Messias. Lukas geht in seiner Parallele zur Bergpredigt wohl nicht ganz so weit; dafür hat er die Nazarethperikope voraus, welche darauf hinausläuft, daß Jesus sich schon in seiner Vaterstadt noch vor seiner Übersiedlung nach Kapernaum den Juden als den Gesalbten vorstellt und ihnen ihre Verwerfung ankündigt, weil sie ihn nicht anerkennen. In Mt 10, 16—42 haben wir wiederum eine Rede, die sich durchaus an die zukünftige christliche Gemeinde in Jerusalem richtet und unter anderem auch allerhand Stoffe verarbeitet, die bei Markus erst in 8, 27 ss. und in Kap. 13 vorkommen. Die Jünger bekennen das, was Jesus ihnen (und keinem andern) heimlich gesagt hat, nämlich daß er der Christus sei, vor aller Welt, insbesondere vor den Behörden, bei denen sie verklagt werden. Das Evangelium hat die Hausgenossen entzweit, die Familien zerrissen und eine schwere Verfolgung heraufbeschworen. Aber grade das dient zu seiner weiteren Ausbreitung; durch die aus Jerusalem Flüchtigen wird es, eben auf der Flucht, von einer jüdischen Stadt zur andern getragen: auf diesen merkwürdigen Zug, der als ganz selbstverständlich erscheint und doch sich nur historisch erklärt, hat Jülicher die Aufmerksamkeit gerichtet. Bei Lukas kehrt diese sogenannte Bekenntnisrede, soweit sie aus Q stammt, dem Inhalt nach wieder, indessen an späteren Stellen und ohne den zuletzt erwähnten speziellen Zug, der freilich trotzdem verhältnismäßig alt sein muß Dagegen findet sich das nächste große Stück aus Q bei Matthäus (11, 1—19) ganz grade so und an gleich früher Stelle auch bei Lukas (7, 18—35). Es handelt von Johannes dem Täufer. Es wird an ihm auszusetzen gefunden, daß er nicht der Jünger Jesu geworden ist. Seine Bedeutung wird zwar voll anerkannt, aber die Zukunft gehört doch nicht ihm, sondern einem Anderen. Er steht trotz allem noch in der jüdischen Ära; inzwischen hat die neue christliche bereits angefangen, und der geringste Christ ist eben als Christ mehr als der größte Jude. Johannes soll zwar nach der Einleitung noch leben,

aber nach Mt 11, 12 liegt doch ein längerer Zwischenraum zwischen ihm und der Gegenwart, und als ob er völlig der Vergangenheit angehörte, hält Jesus eine religionsgeschichtliche Betrachtung über ihn und über seine Zwitterstellung zwischen der alten und neuen Ära. Dabei erscheint das Christentum bereits vollständig abgeschlossen gegenüber dem Judentum. Die neue Ära wird scharf abgegrenzt von der alten. Sie wird das Reich Gottes genannt und darunter die Gemeinde Jesu verstanden. Jesus ist der gegenwärtige Messias und begründet schon gegenwärtig das Reich Gottes auf Erden. In dieser Rede über das Verhältnis des Täufers zu Jesu — ein Thema, das im vierten Evangelium weiter ausgeführt wird — stimmen Matthäus und Lukas in allen wichtigen Punkten überein; für Lukas hat man noch den versprengten Vers 16, 16 hinzuzunehmen [1]). Die Übereinstimmung erstreckt sich auch noch auf die beiden bei Matthäus folgenden Stücke (11, 20—30 = Lc 10, 13—15. 21. 22), in denen Jesus auf Miserfolg in den galiläischen Städten und bei den Kindern der Weisheit, auf Erfolg bei den Einfältigen zurückblickt. Er läßt sich dabei über sein inniges Verhältnis als des Sohnes zum Vater aus, was bei Markus nur eine schwache Analogie hat, die erst am Schluß der eschatologischen Rede vorkommt. Er gebraucht bei Matthäus und Lukas den Ausdruck Menschensohn, als Selbstbezeichnung im messianischen Sinn, schon vor dem Petrusbekenntnis, und wird κύριε angeredet. Auch die Imitation, die sublime christliche Moral, wird vorgeschoben, wenigstens bei Matthäus (8, 18—22). Bei Lukas in der entsprechenden Parallele (9, 57—62) allerdings nicht: aber Lukas (5, 28 und vielleicht 5, 11) scheint die Nachfolge der Jünger von vornherein als ein Verlassen und Aufgeben von Allem aufzufassen, im Gegensatz zu Markus (1, 18. 20. 2, 14). Und wie Jesus bei Matthäus und Lukas von Anfang an als der gegenwärtige Messias auftritt, ebenso erscheint er bei ihnen in ganz anderem Maße wie bei Markus als der zukünftige Weltenrichter und als Regent in seines Vaters Reich, wobei ihm die zwölf Apostel auf zwölf Thronen assistieren. Bei Matthäus sagt er schon am Schluß der Bergpredigt,

[1]) Sonst wird der Gedanke, daß die Kirche das gegenwärtige Reich Gottes sei, die Vorstufe des zukünftigen, von Matthäus mehr ausgebeutet als von Lukas, besonders in den ihm eigentümlichen Parabeln und in seiner Deutung des Gleichnisses vom Säemann auf die Pflanzung des Reiches Gottes.

daß er als zukünftiger Richter die Namenschristen enttäuschen und die falschen Propheten entlarven werde.

Die Christianisierung des Stoffs durch Projektion des Christus und der Gemeinde, die bei Markus am Eingang der Leidensgeschichte auffallend lokalisiert ist, durchdringt bei Matthäus und Lukas das Ganze und nimmt dadurch zugleich eine allgemeinere, nicht ausschließlich durch Tod und Auferstehung bestimmte Form an. Jesus redet überall vorwiegend esoterisch zu seinen Jüngern. Sie sind die Christen, sie sind die Kirche. Er offenbart sich ihnen nicht erst im Hinblick auf die Passion als den durch den Tod zur Herrlichkeit bestimmten Messias, sondern er tritt von Anfang an als Messias auf, indem er schon bei Lebzeiten durch seine eben auf diesen Zweck gerichtete Predigt seine Gemeinde gründet und damit zugleich die Grundlage des Reiches Gottes auf Erden legt. Für die Vergleichung ist am wichtigsten der scheinbar nur äußerliche Unterschied, daß die Quelle, die bei Markus eng eingefaßt ist, bei Matthäus und Lukas nach allen Seiten durchsickert. Er genügt zum Beweise der Priorität des Markus, auch vor Q.

3. Ein formelles Moment kommt hinzu. Bei Markus erscheinen die Worte Jesu vorwiegend einzeln als Bestandteile und Pointen von Geschichten. Richtige Redestücke kommen seltener vor, und zum teil sind es dann bloße Konglomerate von ursprünglich nicht zusammengehörigen Sprüchen, wie 9, 33—50. 4, 21—25 und halbwegs auch 13, 28—37. In Q, überhaupt bei Matthäus und Lukas, so weit sie nicht den Markus reproduzieren, ist das anders. Die Sprüche werden da nicht bloß an eine Geschichte angeknüpft, sondern getragen von einem größeren lehrhaften Zusammenhang; und der Zusammenhang ist gleichartig und wohl geordnet, kein Gemisch von unverdauten Brocken. Wie sollte nun Markus dazu gekommen sein, diesen Zusammenhang zu zerstören, die Elemente durch Isolierung ihres Kommentars zu berauben, und sie dann zum teil wie unverstandene Paradoxa zusammen zu werfen? Jesus hat zwar gewiß nicht nur Apopthegmata von sich gegeben, indessen von dem, was er sagte, sind vielfach nur auffällige Einzelheiten behalten worden. Es handelt sich nicht darum, in welcher Form seine Lehre von ihm selber vorgetragen, sondern in welcher Form sie zuerst überliefert und dann aufgezeichnet wurde. In literarischer Hinsicht hat die Vereinzelung

und die rein äußerliche Aufreihung der Sprüche die Präsumtion des Ursprünglichen für sich.

Entgegen der gewöhnlichen Meinung muß behauptet werden, daß die Überlieferung des Redestoffs sich im Lauf der Zeit viel stärker entwickelt und vermehrt hat als die des erzählenden Stoffs. An die beiden Varianten der Erzählung über die Speisung der Tausende hat sich bei Markus (8, 17—21) eine Rede angesetzt, die auf ihrer Vergleichung beruht und also später ist als die auch nicht ursprüngliche Divergenz der Erzählung. Die Säemannsparabel hat schon bei Markus Nachwuchs erzeugt, und noch mehr bei Matthäus. Die knapp gehaltene Parabel am Schluß der eschatologischen Rede bei Markus (13, 34—37 = Mt 24, 42—44) ist das Thema für die Variationen, die sich bei Matthäus (24, 45—25, 30) daran schließen; es ist bezeichnend, daß der Eingang von Mc 13, 34 wiederkehrt in Mt 25, 14: ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος, ὥσπερ ἄνθρωπος ἀποδημῶν. In der Passion wird bei Matthäus und namentlich bei Lukas viel mehr gesprochen als bei Markus, und zwar stimmen Äußerungen, die Jesus bei der selben Gelegenheit getan haben soll, nicht überein bei ihnen. Die Worte am Kreuz, die Lukas voraus hat, haben nicht den Wert echter Tradition, sie zeigen nur, was man wagte: eins davon wird schon durch die Textkritik ausgeschieden. Um vom vierten Evangelium zu schweigen, so geht auch in den sogenannten Agrapha der Prozeß der Wucherung weiter, sie haben alle keine Gewähr, weil sie nicht früh gebucht sind und in der Regel spezifisch christlich sind, darum auch an die Jünger gerichtet. Für zuverlässig hält Jülicher das oft zitierte: „seid gewissenhafte Wechsler" — da würde Jesus selber seine Jünger auffordern, Unechtes von Echtem zu unterscheiden. Ferner das im Hebräerevangelium überlieferte: „ihr sollt euch nur freuen, wenn ihr euren Bruder seht in Liebe" — da dürfte Eduard Schwartz Recht haben zu verstehn: ihr sollt euch nur gütlich tun mit eurem Bruder zusammen bei der Agape. Denn was das Sehen in Liebe bedeuten soll, kann niemand sagen, und εὐφραίνεσθαι oder שמח hat in der Tat den Sinn von epulari, wie es auch von der Latina zu Lc 12, 19 übersetzt wird [1]).

Gewöhnlich werden bei dem evangelischen Redestoff die literarischen Unterschiede nicht als historische Abstufungen betrachtet,

[1]) Über die apokryphen Evangelien im allgemeinen urteilt sehr richtig Renan, l'Eglise chrétienne (1879) S. 505 ss.

sondern übersehen. Die Parabeln und Beispiele, die als Novellen entweder nur bei Matthäus oder nur bei Lukas vorkommen, werden dem Säemannsgleichnis unbefangen gleichgestellt; manchmal allerdings mit Abstrichen, die ihnen die Pointe nehmen. Es gilt für unwesentlich, ob Worte Jesu nur bei Matthäus und nur bei Lukas, oder bei beiden, oder auch bei Markus vorkommen. Der Wert des Inhalts soll die Bürgschaft der Authentie sein. Die Wahrheit bezeugt aber nur sich selber und nicht ihren Autor. Und der Geist Jesu hat in der Urgemeinde fortgelebt, sie hat nicht bloß das Evangelium über ihn geschaffen, sondern auch seine Ethik weiter ausgebildet. Allerdings auf der Grundlage, die er gelegt hatte. Die Ethik der Gemeinde war also in der Tat die Wirkung Jesu, und das, worin sein Geist sich äußerte, erschien mit innerem Recht dem gleichwertig, was er selbst in ähnlicher Lage gesagt haben würde. Aber als Maß der Authentie seiner wirklichen Worte müssen wir doch den Grad der literarischen Bezeugung verwenden, wenigstens im allgemeinen, wenn auch aus besonderen Gründen Ausnahmen gemacht werden können.

Die Wichtigkeit des literarischen Maßes sucht man dadurch abzuschwächen, daß doch die mündliche Überlieferung älter sei als ihr schriftlicher Niederschlag und mehr enthalten habe als dieser. Diese Erwägung ist an sich richtig und kann auch in einzelnen Fällen praktische Bedeutung haben. Aber es darf doch nicht übersehen werden, daß sich im Lauf der Zeit die primäre Überlieferung vermindert und die sekundäre sich gemehrt hat. Markus wollte ohne Zweifel die ganze Tradition aufzeichnen, mit den Erzählungen über Jesus zugleich auch seine Worte. Daß er was ihm davon zugänglich war nicht vollständig aufnahm, daß er was schon früher gebucht war ausließ, kann unmöglich angenommen werden. Er ist nichts weniger als ein Ergänzer. Wenn ihm ohne und gegen seine Absicht dies oder jenes entging, so kann doch die Nachlese von altem und echtem Gut, die er Anderen übrig ließ, nicht unverhältnismäßig reicher ausgefallen sein als seine Ernte. Die Bergpredigt, die man bei ihm vermißt und ihm früher sogar aufgedrängt hat, ist ihm nicht nur unbekannt, sondern widerspricht seiner Darstellung von der galiläischen Wirksamkeit Jesu durch und durch. Ähnlich steht es mit dem Vaterunser. Bei Markus (11, 22—25) weist Jesus seine Jünger auch zu beten an und schärft dabei das „wie wir vergeben unseren Schuldigen" ebenfalls ein, aber er gibt ihnen nicht die Formel eines Gemeindegebets, weil

sie noch keine Gemeinde sind. Bei Matthäus steht das Vaterunser nur in einem Nachtrage, wie B. Weiß erkannt hat. Nach Lukas ist es den Jüngern Jesu gegeben, damit sie nicht hinter den früher als sie organisierten Johannesjüngern zurückstünden. Vermutlich stammt es aus der Zeit, in der überhaupt der christliche Kultus entstand, d. h. nach dem Tode Jesu, ähnlich wie das Fasten und die Taufe.

4. Wie Markus die Priorität für den Erzählungsstoff hat, so hat er sie auch für den Redestoff. Er ist der älteste evangelische Schriftsteller. Daraus erklärt sich seine Erhaltung in der katholischen Kirche. Er konnte ihr nicht zusagen; was er enthält, lief vielfach ihrem Geschmack zuwider, und was demselben am meisten entsprach, fehlt bei ihm. Er war aber geheiligt durch sein Alter. Den ersten Platz im Kanon hat er freilich nicht bekommen; er wurde einen herunter gesetzt oder konsequenter auf den letzten.

Was die Zeit der Abfassung betrifft, so wird in 13, 29 die Zerstörung Jerusalems, als bereits vergangen, von der Parusie unterschieden und nur als Zeichen von deren Nähe verwertet. Allein dieser Vers steht in einem Anhange zu der selber erst nachträglich eingeschalteten jüdischen Apokalypse in Kap. 13. Abgesehen davon hat man chronologische Anhaltspunkte darin, daß Rangstreitigkeiten in der Gemeinde und Verfolgungen wegen des Evangeliums erwähnt werden, daß etliche Jünger oder Zuhörer Jesu noch am Leben sind (9, 1), und daß die zwei Söhne Zebedäi als die Protomartyres unter den Zwölfen erscheinen (10, 39). Für den Ort der Abfassung kann nur Jerusalem in Frage kommen, wenn man auf Vermutungen angewiesen ist. Man hat Grund zu vermuten, daß da, wo die mündliche Tradition ihren Sitz hatte, auch ihre erste Niederschrift erfolgt ist. Dies wird bestätigt durch die Angabe (15, 21), daß Simon von Cyrene, der das Kreuz Jesu tragen mußte, der Vater von Alexander und Rufus sei. Er wird dadurch jerusalemischen Lesern vorgestellt, welche die Söhne noch kannten. Matthäus und Lukas lassen die auffallende Angabe aus, weil sie zur Vorstellung Simons für ihre Leser nicht mehr dienen konnte, denen die Söhne nicht bekannter waren als der Vater.

Die dem Matthäus und Lukas gemeinsame Redequelle ist ebenfalls jerusalemisch, schon wegen ihrer Sprache, bei der es am deutlichsten ist, daß sie ursprünglich rein aramäisch war. Sie wäre allerdings erst ziemlich lange nach der Zerstörung Jerusalems abgefaßt,

wenn man den Vers Mt 23, 35 (Lc 11, 50) für sie in Anspruch nehmen dürfte. Tyrus und Sidon gelten in Q als die sündigen Großstädte, als das Sodom und Gomorrha der Gegenwart.

Matthäus, im ganzen genommen, hat jedenfalls erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Trotzdem zeigt sich auch bei ihm noch deutlich der Boden der jerusalemischen Gemeinde, auch in solchen Stücken, die nicht aus Q entlehnt sind. Einige davon müssen aus einer verhältnismäßig alten Tradition stammen. Bei anderen kann man zu Hilfe nehmen, daß eine christliche Gemeinde in Palästina nach der Zerstörung Jerusalems fortbestand, sich als Nachfolgerin der alten betrachtete und in ihren Gleisen fort fuhr. Es muß aber auch die Möglichkeit in Anschlag gebracht werden, daß Matthäus selber mit Absicht an der Form der jerusalemischen Gemeindeüberlieferung fest hielt, obgleich er sie zuweilen doch sprengte.

Lukas steht im allgemeinen auf späterer Stufe als Matthäus und zeigt sich dem ursprünglichen Boden des Evangeliums am meisten entfremdet. Der Nachweis ist schon geführt und braucht nicht wiederholt zu werden. Einiges, was recht alt zu sein scheint, hat aber auch er erhalten. Und auch in seinem Sondergut, z. B. in der Perikope von den Emmausjüngern, schimmert zum teil kenntlich die aramäische Sprache durch. Mehr oder minder aramäisch gefärbt sind überhaupt das erste und dritte Evangelium durchweg, am wenigsten da, wo sie die Erzählungen des Markus wiedergeben und sie gräcisieren. Bei beiden erscheint der Stoff, den sie bieten, mit wenigen Ausnahmen geformt von einer Überlieferung, die ihr Domizil in Jerusalem oder wenigstens in Palästina und Syrien hatte. Lukas hat auch in der Apostelgeschichte noch einige bestimmte und echte Nachrichten über die alte jerusalemische Gemeinde, besonders in Kap. 12.

§ 7. Der jüdische und der christliche Messias.

1. „Das Leben Jesu", das früher auf dem Programm der theologischen Literatur und der theologischen Vorlesungen stand, schrumpft neuerdings, unter dem stillen Einfluß von Strauß, zusammen auf „Probleme aus dem Leben Jesu". Darunter ist das wichtigste, ob und in welchem Sinne er selber sich für den Messias gehalten und gegeben habe. Auf grund dessen, was die literarische Kritik ergeben hat, muß die Untersuchung dieses Problems bei dem in § 6, 2 gekenn-

zeichneten Abschnitt des Markus einsetzen, in welchem die messianische Peripetie eingeführt wird (Mc 8, 27 ss.). Ich setze die dort gegebene ausführliche Charakteristik hier voraus.

Jesus ist nach Jerusalem gegangen, nicht um von den Juden anerkannt, sondern um von ihnen gekreuzigt zu werden — das ist die These von Mc 8, 27 ss. Die moderne Theologie schwächt sie ab, um sie festhalten zu können. Nach ihrer Auffassung hatte er nicht die Absicht, in Jerusalem zu sterben; er konnte sich nur vorstellen, daß es so kommen werde. Er befand sich in einer Depression, weil seine Wirksamkeit in Galiläa schließlich auf einen Miserfolg auszulaufen drohte. Daraus sich aufraffend machte er den Messias, den ihm Petrus entgegenbrachte, zum Kampfessignal und faßte den heroischen Entschluß, den Feind in seiner Höhle aufzusuchen, der Todesgefahr nicht achtend, bereit, sein Leben in die Schanze zu schlagen.

Die Bedeutung von Mc 8, 27 ss. wird dadurch vernichtet. Sie ist durchaus lehrhaft. Sie beruht auf dem scharfen Gegensatz des jüdischen und des christlichen Messias. Als irdischer Messias wird Jesus verworfen, und eben das ist der Weg seiner Erhöhung zum wahren himmlischen Messias. Wenn er auf Erden Erfolg hat, so verfehlt er seinen Beruf; er muß und will von der Hand der Juden sterben, um von Gott zu einer ganz anderen messianischen Existenz auferweckt zu werden.

Die lehrhaften, immer in gleicher Form das christliche Credo ὅτι παθητός ὁ χριστός (Act 26, 23) wiederholenden Todesankündigungen in Mc 8, 27 ss. haben mit aufgeregten Todesahnungen, wie sie in 14, 32 ss. erscheinen, wenig Ähnlichkeit. Es könnte indessen hingehn, sie in solche zu verwandeln, wenn die angeblichen Motive eine Stütze in der Überlieferung fänden. Das ist jedoch nicht der Fall. Jesus steckt den Messias nicht als Fahne auf, er behält sein Incognito bei und lüftet es nur für die Jünger. Von heroischer Kampfesstimmung findet sich nichts. Ebenso wenig von einer voraufgegangenen Depression und von Veranlassungen dazu. Der Konflikt mit den Gegnern in Galiläa soll sich zuletzt bösartig zugespitzt haben? Das ist bei Markus weder in noch zwischen den Zeilen zu lesen; die Spannung steigert sich nicht, sondern bleibt sich gleich und erscheint in Kap. 2 und 3 mindestens so groß wie in Kap. 7 und 8[1]). Das Volk soll sich am

[1]) In 10, 2 sind die Pharisäer nach der Vetus Latina und Syra und nach dem Cantabrigiensis ein falsches Explicitum.

Ende flauer gezeigt haben? Eher steht Jesus umgekehrt grade am Ende der galiläischen Periode auf der Höhe der Popularität. Das kann man aus der Speisung der Tausende schließen und aus dem enthusiastischen Geleit, das ihm nach Jerusalem folgt; vornehmlich aber daraus, daß sein Ruf so groß wird, daß er zu Herodes dringt und ihm Bedenken erweckt. Daß dieser ihm seine gefahrdrohende Aufmerksamkeit zuwendete, war der wahre Anlaß für Jesus, aus Galiläa zu entweichen (S. 40).

Es nützt also nichts den Anstoß abzuschwächen; was übrig bleibt, widersteht ebenfalls der Motivierung. Man muß die Aussagen Jesu über seinen Tod und seine Auferstehung in ihrem bedeutungsvollen Zusammenhange stehn lassen wie sie lauten, und anerkennen, daß sie aus der historischen Situation durchaus nicht zu begreifen sind. Ein unbekanntes Subjekt, der Menschensohn, stellt sich mit sehr befremdlichen Prädikaten den Jüngern plötzlich als bekannt vor. Ohne weiteres setzt Jesus den uneigentlichen Messias stillschweigens an die Stelle des eigentlichen, in dem selben Augenblick, wo ihm dieser zuerst angetragen wird. Petrus wird hart angefahren, weil er unter dem Messias versteht, was er bedeutete und was alle Welt darunter verstand; dabei wird doch zugestanden, daß er und die übrigen Jünger zur Zeit nicht einmal aus den deutlichen Eröffnungen, die Jesus ihnen über sein wahres Wesen machte, klug wurden und daß ihnen erst später die Augen darüber aufgingen. Durch die Weissagungen des Alten Testaments war die Idee des leidenden Messias nicht vorbereitet; aus ihnen kann sie niemand entnehmen, der sie nicht mitbringt und hineinlegt[1]). Es geschieht also ein ungeheurer Sprung von dem eigentlichen Messias zu einem anderen, der mit ihm nur den Namen gemein hatte und in der Tat keiner war. Und dieser Sprung läßt sich nicht a priori, sondern nur post factum begreifen. Durch die Kreuzigung wurde der alte Messias abgetan, und durch die Auferstehung lebte ein neuer auf. Der Messias am Galgen, eine paradoxe Contradictio in adiecto, wurde das Schibboleth eines enthusiastischen Glaubens und die Grundlage des christlichen Evangeliums. Die Begebenheiten haben die radikale Korrektur

[1]) Nur in Isa 52, 13 ss. könnte sie gefunden werden, aber da wird sie von den drei ersten Evangelisten nicht gefunden. Das ἀρνίον ist Jesus als Paschalamm, nicht als das Schaf von Isa 53.

des Begriffs herbeigeführt. Die historische Wirkung des Todes Jesu wurde dann in seine Absicht zurückverlegt. Wenn das Evangelium von dem gekreuzigten Christus der eigentliche Inhalt des christlichen Glaubens war, so mußte es dem Gründer des Christentums selber bewußt gewesen und von ihm den Jüngern klar und deutlich gelehrt worden sein. Auch die Verklärung, die durch die Auferstehung eintrat, wird schon vorweg genommen, und nicht bloß im allgemeinen die Verfolgung der Gemeinde, sondern ganz speziell das Martyrium der Söhne Zebedäi. Sogar eine spezifisch christliche Ethik, die Imitatio, hat sich schon auf grund der Kreuzigung in Mc 8, 27 ss. ausgebildet.

2. Wenn nun aber die Korrektur des Petrusbekenntnisses erst durch die Ereignisse erfolgte, so braucht dieses selber darum doch nicht ebenfalls verfrüht oder ungeschichtlich zu sein. Obgleich Jesus zum christlichen Messias erst in folge der Kreuzigung und Auferstehung verklärt wurde, so kann er doch schon bei Lebzeiten von Petrus und Anderen für den jüdischen Messias gehalten sein. Und das ist unleugbar geschehen. Wäre der Gekreuzigte nicht eben als Messias gekreuzigt, so würde das Emporschnellen der niedergedrückten Feder und die Entstehung des Glaubens „und er ist dennoch der Messias" vollends rätselhaft. Johannes der Täufer wurde ebenfalls hingerichtet und hatte nicht minderen Eindruck auf seine Jünger gemacht, aber er war für sie nicht der Messias und unterlag nicht als Messias, ohne auf Erden zum Ziel zu kommen; darum nahm sein Beruf mit seinem Tode ein Ende. Man hat auch keinen Grund, die spöttische Adoration der Kriegsknechte für erdichtet zu halten oder es in Zweifel zu ziehen, daß die αἰτία, wegen deren Pilatus das Todesurteil vollstreckte, mit ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων richtig angegeben wird. Von der Palmarumperikope läßt sich wenigstens so viel fest halten, daß das galiläische Geleit Jesu ihm auf dem Ölberge begeistert zujubelte, in der Erwartung, er werde jetzt das Reich Davids aufrichten. Wie er selber sich dazu gestellt hat, ist schwer zu erkennen. Er läßt sich noch in Jerusalem von seinen Jüngern διδάσκαλε anreden und nicht κύριε. Bei dem Verhör vor dem Synedrium und vor Pilatus fällt sein Stillschweigen auf; wenn er sich schließlich in der Tat als Messias bekennt, so tut er es doch nicht frei und unumwunden, und Zweifel daran, daß es überhaupt geschehen sei, lassen sich nicht unterdrücken. Der Frage der jüdischen Oberen nach seiner Vollmacht

weicht er geschickt und beflissen aus[1]). Indessen muß er seinen Feinden doch greifbaren Anlaß zu der Anklage bei Pilatus gegeben haben. Einen Aufstand gegen die Römer hat er freilich nicht geplant, von der Fremdherrschaft wollte er sein Volk nicht befreien. Wohl aber von dem Joch der Hierokratie und der Nomokratie. Zu diesem Zweck ist er vielleicht nicht bloß als Lehrer, sondern auch als Agitator aufgetreten und hat nach innen die messianische Herrschbefugnis für sich in Anspruch genommen oder wenigstens den Schein erweckt, daß er es täte. Er schreckte bei der Tempelreinigung vor Gewaltsamkeit nicht zurück; seine Jünger hatten Waffen und versuchten zu kämpfen, als sie überrascht wurden. Diese Spuren sind in der evangelischen Berichterstattung noch erhalten, andere mögen verwischt sein. Bis zu einem gewissen Grade könnte Reimarus Recht haben.

Während der galiläischen Periode ist Jesus nach Markus nicht als Messias aufgetreten. In Mc 2, 10 nimmt er die Befugnis zu sagen: „dir sind deine Sünden vergeben" in Anspruch, obwohl er Mensch, nicht, weil er der Messias ist; und in Mc 2, 28 rechtfertigt er mit dem Grundsatz „der Mensch ist Herr über den Sabbat" nicht sich selber, sondern seine Jünger — denn diese haben den Sabbat gebrochen, ohne ihn vorher zu fragen. In Mc 2, 17 schreibt er sich eine Mission zu, trotzdem daß er nicht sagt „ich bin gesandt", sondern „ich bin gekommen". In Mc 3, 20—30 betrachtet er seine Exorzismen als Beweis, daß der Geist Gottes durch ihn wirke, und erblickt in der Behauptung, daß er durch den Satan die Dämonen austreibe, eine Lästerung gegen den Geist Gottes. Am ausdrücklichsten spricht er über sich selber in der Parabel vom Säemann. Es ist ein Monolog,

[1]) Mit der Widerlegung der Meinung, daß der Christus nach der Schrift der Sohn Davids sein müsse, scheint er einen Einwand gegen die Möglichkeit zu widerlegen, daß er selber es sei. Das hohe Alter von Mc 12, 35—37 läßt sich nicht gut anfechten, da die Späteren Gewicht darauf legten, daß Jesus von David abstamme. Aber allerdings haben die Verse eine verdächtige Ähnlichkeit mit 9, 11. 12, wo der Christus patiens zum Vorschein kommt. Auch da wird eine Meinung der Schriftgelehrten über den Messias zurückgewiesen. Auf den Einwurf der Jünger: „sagen doch die Schriftgelehrten, erst müsse Elias kommen" antwortet Jesus: „Elias soll erst kommen und alles in Ordnung bringen? wie steht denn aber über den Menschensohn geschrieben, daß er viel leide und mishandelt werde!" Wenn ihm durch Elias alle Hindernisse aus dem Wege geräumt werden, wie kann er dann ein solches Ende nehmen!

der früh zur Vergleichung mit Isa 6, 1 ss. Anlaß gegeben hat. Er hält ihn aber laut und nicht, wie Jesaias, im Namen Gottes, sondern im eigenen Namen. Er eröffnet darin nicht seinen Jüngern das Mysterium der heimlichen Pflanzung des Reiches Gottes auf Erden, sondern stellt sich allem Volk einfach als Lehrer vor, der seinen Samen auf gut Glück ausstreut, ohne zu wissen, auf welchen Boden er fällt. Er reflektiert über den ungewissen Erfolg seiner ganz allgemein an jedermann gerichteten Worte in einer Weise, wie es ein anderer Lehrer auch tun könnte. Es geht daraus hervor, daß er das Lehren, natürlich über den Weg Gottes, für seinen eigentlichen Beruf hält. So wird er denn auch immer, von seinen Jüngern und von Anderen, als Lehrer betrachtet und angeredet und demgemäß mit den Schriftgelehrten verglichen. Man hat über „das Selbstbewußtsein Jesu" bis zum Überdruß viel geredet und geschrieben, dabei aber durchweg die Säemannsparabel misverstanden, indem man, namentlich nach Matthäus, annahm, Jesus stelle sich darin als Stifter des Reiches Gottes dar. Vgl. die Noten zu Mc § 20. 22—24 (1909) und zu Mt 13, 18. 19.

§ 8. Die Auferstehung Jesu.

Nach Lc 23, 43 ist Jesus sofort nach seinem Tode in das Paradis übergegangen, ähnlich wie Lazarus nach Lc 16, 22. Dann nur mit der Seele, nicht mit dem Leibe. Aber diese Vorstellung ist vereinzelt. Die Seele hat kein wahres Leben ohne den Leib. Henoch und Elias sind ohne Tod, d. h. ohne Scheidung von Leib und Seele, in den Himmel entrückt. Jesus dagegen ist gestorben und begraben: seine abgeschiedene Seele gewinnt erst wieder wahres Leben durch die Vereinigung mit dem Leibe, d. h. durch die Auferstehung. Über den Hergang lauten die Berichte verschieden; in Mc 16 wird kaum darauf eingegangen: der Leib ist aus dem Grabe verschwunden und hat beim Ausbrechen den schweren Stein abgewälzt — das ist alles. Sie ist erst nach einer Frist erfolgt; nach Paulus sowie nach Matthäus und Lukas am dritten Tage. Nach Markus aber (mit Ausnahme von 15, 42. 16, 1) nicht am dritten Tage, sondern vielmehr nach drei Tagen [1]). Das könnte für einen bloßen Wechsel des Ausdrucks gelten,

[1]) Allerdings liegt nach Mc 15, 42. 16, 1 zwischen Tod und Auferstehung nur Ein Tag. Indessen ist der Freitag in 15, 42 nur beiläufig und post festum nach-

hieße es nicht in Mt 12, 40: wie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Ungetüms war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoße der Erde sein. In dieser Stelle, die der Kirche anstößig war (Didasc. syr. 88. Aphr. 222 s.), erhalten wir auch auf die Frage, wo die Seele Jesu während der Trennung vom Leibe verblieb, eine Antwort. Da im Schoße der Erde der Hades ist, so deckt sich dieselbe mit der im apostolischen Credo gegebenen. Aber die Frage wird abgesehen von Mt 12, 40 nicht berührt. Und die altjüdische Vorstellung von der Scheol als unterschiedslosem Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen verschwindet in den Evangelien; bei Lukas ist der Hades schon ebenso viel wie die Geenna.

Bekanntlich stützt sich die Gewißheit, daß Jesus der lebendige himmlische Messias sei, ursprünglich nicht auf die Auferstehung, bei der niemand Zeuge war, sondern auf Erscheinungen des Verklärten vom Himmel herab, aus denen sie erst erschlossen wurde. Deren würdigte er den Petrus und die anderen von Jerusalem geflohenen Jünger gleich nach ihrer Ankunft in Galiläa. Der himmlische Zustand ist das Primäre; die Auferstehung erklärt nur den Übergang dazu. Und zwar in einer nicht ganz kongruenten Weise. Denn nach den hergebrachten Begriffen führt sie nicht in den Himmel, sondern wenigstens zunächst auf die Erde zurück. Bei Lukas wird sie darum noch durch die Himmelfahrt ergänzt, damit sie auf Jesus paßt [2]). Jesus nimmt eine Art Mittelstellung ein; er eröffnet die Reihe derer, die aus den Gräbern erweckt werden, wird aber im Unterschied von ihnen noch vor dem Weltende in den Himmel entrückt und ist in dieser Hinsicht der Nachfolger von Moses und Elias (Mc 9, 4. 5), denen er hinwiederum darin nicht gleicht, daß er den Tod geschmeckt hat.

Die Erscheinungen des Verklärten erweckten den enthusiastischen Geist, aus dem das Christentum geboren wurde. Die Jünger wußten

getragen. Älter scheint der Sonntag als Auferstehungstag zu sein. Im Cantabrigiensis steht aber nicht, daß nur der Sabbatstag zwischen Tod und Auferstehung lag. Vgl. meine Note zu Mc 16,1 (1909).

[2]) In der Apokalypse (11, 11. 12) wird die Auferweckung der beiden Zeugen, die dort nach 3½ Tagen erfolgt, ebenfalls von ihrer Aufnahme in den Himmel unterschieden. Für ἀνέστησαν wird gesagt: ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, und das ist die eigentliche Vorstellung: nachdem sie im Grabe gelegen hatten, traten sie wieder auf die Füße und standen auf dem Boden.

ihn lebendig und gegenwärtig im Himmel, und von da aus wirksam in ihrer Gemeinschaft auf Erden. Diese Überzeugung fegte indessen bei ihnen den jüdischen Sauerteig nicht aus. Die Auferstehung erschien ihnen nur als Angeld, als Vorbereitung auf Größeres, welches folgen sollte. Als der wahre Christus sollte der Verklärte sich erst noch zeigen, indem er die Erfüllung des jüdischen Messiasideals nachholte. Er sollte auf Erden sein Reich aufrichten, den Seinen zum Siege verhelfen und an den Feinden Rache nehmen. Die Erwartung seiner Zukunft auf Erden stellte vielleicht zeitweilig den Glauben an seine Gegenwart im Himmel in Schatten. Aber sie schwankte doch und war Stimmungen unterworfen. Das Fundament des Christentums blieb trotzdem der Glaube an den Gekreuzigten und Auferstandenen. Der Messias Judaeorum redivivus konnte wieder ausgeschieden werden, wie es im vierten Evangelium geschieht: am Auferstehungsglauben wurde nie gerüttelt.

Der danielische Ausdruck Menschensohn wird gewöhnlich in Beziehung zur Parusie gesetzt. Jedoch bei Daniel selber trägt die Wolke den Menschensohn nicht vom Himmel herab, sondern zum Himmel empor[1]) — worauf Smend mich aufmerksam gemacht hat. Dem entsprechend wird bei Markus in der stets gleichförmig sich wiederholenden Weissagung Jesu nur das Leiden und Auferstehn (d. h. die Himmelfahrt) vom Menschensohn ausgesagt. Dies erscheint nicht bloß, wie bei Lukas (17, 25), als condicio sine qua non der Parusie, sondern als alleinige Hauptsache. Wenn nun das tertium comparationis nicht die Parusie, sondern die Auferstehung ist, so würde die Wahl des Namens Menschensohn dafür sprechen, daß diese letztere im Vordergrund der Gedanken stand.

Die Parusie über ihre Beziehung zur Auferstehung hinaus auf breiterem Grunde zu behandeln, wird sich am Schluß des nächsten Kapitels Gelegenheit ergeben.

§ 9. Die jüdische und die christliche Eschatologie.

1. In den älteren Schriften des jüdischen Kanons kommt „das Reich Gottes" nicht vor. Der Grundbegriff der Zukunftserwartung,

[1]) Auch die beiden Zeugen in der Apokalypse (11, 12) fahren in der Wolke zum Himmel empor.

die in einfacher Form von jeher einen sehr wesentlichen Zug der israelitischen Religion gebildet hat, ist vielmehr das Gericht oder der Tag Jahves. In kritischer Zeit klammert man sich an den Glauben, daß Jahve doch zu guter letzt für sein Volk eintreten und ihm Recht schaffen werde gegen seine Feinde und Bedrücker. Die Propheten eifern dagegen, daß Jahve sich mit seinem Volke identifiziere, als gegen einen falschen Wahn. Er richte Israel nicht mit anderem Maße als die Heiden; wenn er einmal die Zeche mache, so müsse auch Israel zahlen. Das dient als Motiv für die Aufforderung zur Umkehr, die an das ganze Volk ergeht und auf eine religiöse und rechtlich-soziale Reformation gerichtet ist. Aber unter der Bedingung, daß eine solche Umkehr erfolge, und mit der daraus sich ergebenden Restriktion, halten doch auch die Propheten im ganzen die populäre Hoffnung fest: wenngleich die Menge dem Verderben verfällt, so wird doch ein Rest gerettet und Erbe der Zukunft, in welcher das Joch der Heiden zerbrochen und die verfallene Hütte Davids auf innerlich gefestetem Fundament neu hergerichtet sein wird. Das bewirkt Jahve, nicht der Messias. Dieser ist nur das Haupt der Nation, die selber mit ihrem Könige idealisiert wird.

In der alten Zeit, so lange Israel noch ein Volk und Reich war, hat sich die Hoffnung von den gegebenen Grundlagen der Wirklichkeit und der Gegenwart noch nicht gelöst; sie schwebt nicht über dem Boden im Blauen. Sie stellt Ziele auf, die durch die Geschichte vorbereitet sind und durch die Geschichte verwirklicht werden sollen. Jahve wirkt durchaus innerhalb der Geschichte. Sein Gericht wird durch ihren Verlauf, den er lenkt, herbeigeführt. Es schneidet sie auch nicht ab und ist nicht nur ein einziges, es wiederholt sich in verschiedenen Perioden. Das ändert sich mehr und mehr, seit durch das Exil die Nation aus der Geschichte gestrichen wurde. Die religiöse Gemeinde, die übrig blieb, erwartete nun die Herstellung ihrer alten Reichsherrlichkeit von einem plötzlichen Eingreifen Jahves, wodurch er die Weltgeschichte unterbrechen und den Heiden, denen er sie überlassen hatte, ein Ende machen sollte. Von der Wirklichkeit führte keine Brücke zu dem Ideal hinüber, es sollte durch einen deus ex machina auf einmal in die Welt gesetzt werden; nur Zeichen davon, daß dies bald in Aussicht stehe, konnte der Lauf der irdischen Dinge liefern, obgleich gewöhnlich auch die Zeichen übernatürlich waren. Die Hoffnung wurde zur Eschatologie, dogmatisch, utopisch,

und durchaus heidenfeindlich. Ihre klassische Ausbildung erhielt sie zu anfang des makkabäischen Aufstandes im Buche Daniel.

In diesem Buche erscheint nun auch das Reich Gottes oder vielmehr das Reich des Himmels als technischer Begriff. An sich ist die βασιλεία oder die Malchuth die heidnische Weltmacht, die trotz dem Wechsel ihrer Träger von den Assyrern und Chaldäern bis zu den Griechen und Römern in ihrem Verhältnis zu den Juden immer die selbe bleibt. Sie erhebt den Anspruch autonomer Herrschaft wie über die ganze Ökumene so auch über die Juden. Dem wird entgegengesetzt: die Malchuth auf Erden gebührt nicht Menschen und Heiden, sondern dem Himmel, dem Gott Israels, welcher der eine und wahre Gott ist. Die Malchuth Gottes ist also antithetisch und entstanden aus dem Gegensatz zu der eigentlichen Malchuth, der heidnischen Weltmacht. Der religiöse Begriff ist erst abgeleitet aus dem profanen. Die Menschen haben die Malchuth inne, das ist die Voraussetzung. Aber sie gebührt Gott, das ist die Korrektur [1]). Mit dem Dualismus zwischen Gott und dem Satan, Ormuzd und Ahriman, läßt sich keine Berührung entdecken.

Der Streit dreht sich darum, wem die Omnipotenz auf Erden zustehe, dem Himmel oder dem Leviathan. Verschiedene Gebiete sind die heidnische und die göttliche Malchuth eigentlich nicht. Der Name ist also weniger Concretum als Abstractum, bedeutet weniger das Reich als die Herrschaft. An sich kann er indessen beides bedeuten; er ist nicht so beschränkt wie das Synonymum Scholtân d. i. ἐξουσία, κυρεία. Und es wird nicht etwa nur der allgemeine Glaubenssatz ausgesprochen, daß Gott immer und ewig die Herrschaft über die Welt habe, sondern die bestimmte Hoffnung, daß er seinen von Rivalen bestrittenen Anspruch darauf jetzt geltend machen und behaupten werde. Das soll geschehen durch das Gericht, wodurch er die heidnische Weltmacht vernichtet und das jüdische Reich herstellt. Die Herrschaft des Höchsten kristallisiert sich tatsächlich also doch in dem Reich seiner Heiligen, das keineswegs die ganze Welt umfaßt. Die große Krisis wird nicht durch Mittelursachen vorbereitet; wenn man es am mindesten glaubt, erfolgt der göttliche Eingriff in das Rad der Zeit. Der Sache nach ist der Gegensatz der

[1]) Vgl. meine Pharisäer und Sadducäer (Greifswald 1874) S. 23. Ähnlich in der stark jüdischen Apokalypse Johannis, z. B. 11, 15. 15, 3. 17, 18.

alten und der neuen Ära (αἰών) in aller Schärfe vorhanden, nur der Name findet sich im Daniel noch nicht.

Die Erde bleibt der Schauplatz auch der künftigen Ära. Die Juden sollen in ihrem Lande wieder autonom werden und der Heiden spotten. Indessen macht sich doch eine kleine Differenz gegen die älteren Vorstellungen bemerklich. Wenn Ezechiel eine Wiederbelebung des Totenfeldes in der Zukunft erschaut, so denkt er nur an die Wiederbelebung des Volkes. Im Daniel dagegen wird schon eine Auferstehung von Individuen in Aussicht genommen. Allerdings nur supplementarisch und ausnahmsweise eine Auferstehung einzelner Märtyrer und einzelner Erzbösewichter, welche die große Krisis nicht mehr erleben und sonst um ihren Lohn und um ihre Strafe kommen würden. Der Anfang, der hier gemacht wird, ist nur klein und schüchtern, aber doch von prinzipieller Wichtigkeit. Von hier geht der weitere Fortschritt aus, der in der letzten Phase des vorchristlichen Judentums sich vollzieht. Die Eschatologie wird in eine höhere Lage transponiert. Die gegenwärtige Welt geht unter, und eine neue ewige entsteht. Das Gericht ist nicht mehr ein Völkergericht, sondern ein Gericht über alle einzelnen Menschen, die je auf der Erde gewesen sind. Sie werden allesamt aus den Gräbern erweckt, um vor Gottes Stuhl Rechenschaft abzulegen und ihr Urteil zu empfangen; auch die Heiden fehlen darunter nicht, obwohl für sie kein Prozeß nötig wäre, da sie doch unterschiedslos der Verdammnis verfallen. Die Gerechten gehn in das Paradis ein zum ewigen Leben, die Ungerechten in die Geenna zur ewigen Strafe. In diese beiden Örter scheidet sich die zukünftige Welt; sie sind jedoch nur von beschränkter Ausdehnung und liegen so dicht bei einander, daß die Insassen sich gegenseitig sehen und sprechen können und nur durch eine besondere Maßregel an der Passage von hüben nach drüben verhindert werden [1]). Die alte nationale und messianische Hoffnung wird aber durch diese Individualisierung keineswegs ganz verdrängt. Sie bleibt gewöhnlich in etwas unklarer Mischung damit bestehn. Oder sie wird isoliert und in ein Interim verwiesen. Letzteres geschieht im sogenannten Chiliasmus [2]). Hier ist die Restitution des jüdischen Volkes und Reiches

[1]) Lc 16, 19 ss. 4 Esd. 7, 36 ss. Koran 7, 42 ss. Auch nach den Rabbinen ist der Zwischenraum zwischen Paradis und Hölle nur gering; nach einigen werden sie durch eine Mauer getrennt. Vgl. Platos Phaedon § 62.

[2]) Der Chiliasmus ist schon bei Ezechiel vorgebildet, der zwischen den Untergang Babels und die durch den Ansturm von Gog und Magog eingeleitete Endzeit

nicht mehr das Ziel und der Schluß des Weltdramas, sondern nur ein vorübergehender Zwischenakt. Der Messias kommt, rettet die Juden, die er zu jener Zeit im heiligen Lande antrifft, richtet sein Reich unter ihnen auf und beglückt sie während einer längeren, zuweilen auf ein Millennium bestimmten Periode. Aber die Periode läuft ab, der Messias stirbt und seine ganze Generation mit ihm. Und dann erst tritt die Endzeit ein, die zweite übergeschichtliche Ära, mit der allgemeinen Auferstehung der Toten, dem jüngsten Gericht, dem Gegensatz von ewigem Leben und ewiger Verdammnis. Vollendet erscheint diese Umgestaltung der Eschatologie erst in den Apokalypsen des Baruch und Ezra, die nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer entstanden sind. In ihren wesentlichen Zügen aber, zu denen der Chiliasmus nicht gehört, reicht sie höher hinauf. Wenngleich die allgemeine Auferstehung und das jenseitige Gericht über alle Menschen in den Psalmen, sogar in den jüngsten, sich noch mit keiner Spur verraten, sind sie doch schon in vorchristlicher Zeit von den Pharisäern zum Dogma erhoben und siegreich verfochten im Kampf gegen die Sadduzäer, die auf dem älteren Standpunkte verharrten.

2. Das Evangelium steht in diesem Punkte, wie in anderen, auf dem Boden des gleichzeitigen pharisäischen Judentums. Es setzt die Entwicklung voraus, wodurch im Widerspruch zum Alten Testament der Schwerpunkt der Religion vom Volk in das Individuum verlegt wird, und der Glaube oder die Hoffnung vom Diesseits in ein Jenseits. Der Gipfel, zu dem die Juden aus ihrer älteren Tradition heraus mühsam sich empor arbeiteten, wird aber nun zum Fundament; zum Fundament einer neuen Religion. Und dies Fundament gewinnt durch die Auferstehung Jesu eine gewaltige Kraft und Tragfähigkeit. Dabei ergeben sich begreiflicher Weise allerhand Modifikationen und weitere Fortschritte. Bei der βασιλεία τοῦ θεοῦ tritt der Gedanke zurück, das Herrschaftsrecht Gottes über die Erde gegenüber mensch-

ein vorläufig restauriertes Jerusalem einschiebt. Dies Vorbild liegt in Kap. 20 der Apokalypse deutlich zugrunde, nur wird hier die bei Ezechiel nicht angegebene Dauer des Interims auf tausend Jahre bestimmt. Durch die Versetzung in ein Interim wird die alte beschränkte Hoffnung natürlich nicht gesteigert, sondern bloß neben der allgemeineren, die sie zu verdrängen drohte, konserviert. Sie wird auf das Altenteil gesetzt, dann allerdings nach Herzenslust ausgemalt und mit populären Zügen ausgestattet.

lichen Omnipotenzgelüsten zu wahren. Damit fällt auch die Antithese gegen das Heidentum weg[1]). Der antithetische Genitiv, auf dem ursprünglich aller Nachdruck ruht, kann sogar fehlen; Matthäus wenigstens sagt hin und wieder schlechtweg ἡ βασιλεία (was eigentlich die profane Weltmacht bedeutet) für ἡ β. τοῦ θεοῦ, und auch in der Apokalypse (1, 9) und der Apostelgeschichte (20, 25) kommt der absolute Ausdruck vor. Verstanden wird, abgesehen von der Apokalypse, nicht die Herrschaftsbefugnis Gottes, sondern lediglich sein Herrschaftsgebiet, und zwar nicht das allgemeine und gegenwärtige, sondern ein besonderes und zukünftiges: der abgeschlossene Kreis seiner Auserwählten, der gerettete Rest, das wahre Israel, der λαὸς περιούσιος. Die Auswahl zum Reiche Gottes erfolgt durch das Gericht, welches zwar auch die Heiden trifft, aber doch vorzugsweise die Kinder Abrahams selber, um aus ihnen den Weizen von der Spreu zu sichten. Daher ist das baldige Bevorstehn des Reiches Gottes zunächst kein Grund zu jubilieren, sondern Buße zu tun und umzukehren; erst nachher tritt bei den Christen die Drohung vor dem Trost in den Hintergrund. In der Rede des Täufers bei Matthäus und Lukas wird das Gericht und die Sichtung von dem Messias vollzogen. Sonst ist die Ankunft des Reiches Gottes in den Evangelien nicht überall und notwendig mit der des Messias verbunden. Der zukünftige Messias tritt aber doch viel stärker hervor als im Daniel. Der Menschensohn, der bei Daniel in Wahrheit Israel als Erben des Reiches bedeutet, wird zum Messias umgewandelt und dann mit Jesus verselbigt. Er eröffnet als ὁ ἐρχόμενος — wovon ὁ παρών das Perfektum und dazu wiederum ἡ παρουσία d. i. ἔλευσις (D Lc 21, 7. 23, 42), methitha, adventus das Abstraktum ist[2]) — den ἐρχόμενος αἰών. Mit seinem plötzlichen Erscheinen aus dem Himmel kommt das Reich Gottes vom Himmel herab auf die Erde. Es ist dann eigentlich nicht mehr himmlisch, sondern irdisch. Die Freude im Reich erscheint in der Tat ganz irdisch, wenn sie als Mahl vorgestellt wird, bei dem die Auserwählten mit Abraham Isaak und Jakob zu Tisch sitzen. Aber konsequent wird das Irdische nicht festgehalten (Mc 12, 25). Andrerseits wird es auch nicht in ein

[1]) An die Stelle tritt ein paar mal die gegen den Satan: Mt 12, 28 (Lc 11, 20). Lc 10, 18. Mt 4, 8 (Lc 4, 6).

[2]) Von Jesus wäre eigentlich kein adventus, sondern ein reditus auszusagen gewesen.

Interim verbannt, wie bei dem jüdischen Chiliasmus. Die Vorstellungen schwanken. Die Erde ist jedenfalls nicht die gegenwärtige, der Unterschied zwischen Himmel und Erde verschwindet einigermaßen. Die Zeit macht der Ewigkeit Platz, die Entwicklung dem Ende, das Definitivum tritt ein. Das Durcheinander, das moralische Chaos, wird geschieden. Die Verworfenen, darunter auch die Dämonen, verfallen der Geenna, dem ewigen Feuer. Die Auserwählten erben (d. h. nach biblischem Sprachgebrauch: nehmen in Besitz) das Reich. Als damit gleichbedeutend gilt es, daß sie die himmlische δόξα oder das ewige Leben erben. Das bedeutet nun in Wahrheit nicht ganz gleich viel; es ist eine Individualisierung. Sie liegt zwar in der Natur der Sache und ist auch im Judentum vollzogen, im Evangelium aber doch stärker ausgebildet. Das Reich Gottes erscheint schon in Mc 8, 27 ss. als Ziel des Strebens für den Einzelnen und als göttliche Belohnung oder vielmehr Gabe für den Einzelnen. Und die Vorstellung, daß er in Gemeinschaft mit den Anderen darauf warten muß bis zum Ende der Welt, wird hie und da, namentlich zu gunsten von Märtyrern, von einer anderen durchbrochen, die mit der Auferstehung Jesu zusammenhängt. Wie Jesus durch seine Auferstehung das himmlische Leben antezipiert, so können es auch seine Jünger, wenn sie in seiner Nachfolge das Kreuz auf sich nehmen. Die Zebedäussöhne gehn nach Mc 10, 35 ss. nicht, wie die Thessalonicher für ihre Verstorbenen fürchten, durch ihren Tod vor der Parusie des Anteils am Reich verlustig, sondern sie kommen durch ihr Martyrium zuerst unter den Zwölfen bei Jesus an und beanspruchen darum den Sitz zu seiner Rechten und Linken. Ähnlich der Märtyrer Stephanus nach Act 7, 56. Auch in der Äußerung des Apostel Paulus „ich habe Lust abzuscheiden und bei Christus zu sein" (Phil 1, 23) kann unter dem Abscheiden der Märtyrertod verstanden werden; vgl. jedoch 2 Cor 5, 8. Weiter geht es, wenn bei Lukas der arme Lazarus und der Schächer am Kreuz sofort nach dem Tode in das Paradis kommen, und der reiche Mann in die Hölle. Ob in der Apokalypse der Spruch (14, 13) „selig sind s c h o n j e t z t die Toten, die in dem Herrn sterben" sich auf alle Christen oder nur auf die Märtyrer bezieht, ist zweifelhaft [1]).

[1]) Vgl. im allgemeinen Bretschneiders Dogmatik 2, 384 und Strauß' Dogmatik 2, 638.

Eine Gemeinschaft bleibt das Reich Gottes darum doch. Ein Reich Davids ist es indessen nicht mehr; das Nationale, Politische, Heidenfeindliche ist abgefallen. Die Juden, die geborenen Söhne des Reiches, bleiben draußen, wenn sie weiter nichts sind als Juden. Moralische Bedingungen müssen hinzutreten. Aber sie genügen auch nicht um hinein zu kommen. Wer da weiß, daß die Liebe Gottes und des Nächsten die Summe des Gesetzes ist, ist doch nur „nicht ferne vom Reiche Gottes", und wer alle Gebote von Jugend an erfüllt hat, dem fehlt immer noch die Hauptsache, und sogar Johannes dem Täufer fehlt sie. Es ist das Bekenntnis zu Jesu und die Nachfolge, die Zugehörigkeit zu seiner Jüngerschaft, die nicht an sein Leben gebunden ist, sondern mit seinem Tode erst recht angeht. An stelle der jüdischen Nation tritt also auch wieder eine feste und aus ihr verengerte Gemeinschaft, die der Jünger Jesu, die sich nach seinem Namen nennen, d. h. der Christen, die sich als die Erben Abrahams und der jüdischen Theokratie betrachten (Apoc 1, 6. 2, 9). Wenn die Berufenen, d. h. diejenigen, welche dem Rufe oder der Einladung des Evangeliums gefolgt sind, schließlich auch nicht alle die Auswahl durch das künftige Gericht bestehn, so wird doch die Auswahl nur unter ihnen getroffen. Die Berufenen und die Auserwählten sind zwei konzentrische Kreise, ein weiterer und ein engerer. Und insofern kann die christliche Gemeinde, obschon ihre Bürgerliste noch zusammengestrichen werden muß, doch als das bereits auf Erden von Jesus eingesäte Reich Gottes angesehen werden, und dieses mithin nicht bloß als zukünftig, sondern als schon gegenwärtig. Dadurch wird das Reich Gottes zum Arbeitsgebiet der Knechte Gottes auf Erden und wächst durch ihr treues Schaffen seinem Ziel entgegen, wenn auch die schließliche Vollendung durch unmittelbares Eingreifen Gottes erfolgt und die Hoffnung d a r a u f allein der Arbeit Mut gibt, weit entfernt davon, sie zu lähmen. Diese Betrachtungsweise herrscht bei Matthäus, findet sich aber auch bei Lukas und setzt schon in Mc 8, 27 ss. ein. Lukas geht darüber hinaus, wenn er Jesus sagen läßt: das Reich Gottes ist inwendig in euch. Dann ist es zwar erst recht gegenwärtig, braucht kaum noch zu kommen, hat aber seinen eigentlichen Sitz in den Herzen und nicht in einer Gemeinde. Dem entspricht es, wenn Lukas ein oder das andere mal den heiligen Geist dem Reiche Gottes substituiert — dadurch

wird die Eschatologie schon fast ebenso sehr zurückgedrängt, wie es im vierten Evangelium geschieht.

3. Man sieht, daß das hiermit skizzierte Gesamtbild in verschiedenartigen Zügen schillert. Es fragt sich, was davon Jesu selber zugetraut werden kann. Das gegenwärtige Reich, wie es namentlich bei Matthäus erscheint, ist die Stiftung Jesu und hat ihn zum notwendigen Korrelat. Unter dieser Voraussetzung hat er die Absicht, es auf Erden zu gründen, und tritt eben damit von anfang an als Messias auf. Er lehrt von anfang an speziell seine Jünger, um ihnen aus einander zu setzen, wie seine Gemeinde beschaffen sein soll und was ihr widerfahren wird. Er streut nicht unbekümmert um den Erfolg auf beliebigen Boden seine Lehren aus, sondern er sät durch das Wort vom Reich das Reich Gottes an, welches mit dem Saatfelde oder der Pflanzung in dem selben Sinne verglichen wird wie mit dem Weinberge. Daß er darunter die ἐκκλησία versteht, deren Namen er aus historischen Gründen in der Regel vermeidet, läßt sich nicht verkennen; es erhellt besonders deutlich, wenn er von Schriftgelehrten und Verwaltern, von älteren und jüngeren Schichten, von würdigen und unwürdigen Mitgliedern des Reiches Gottes spricht, oder wenn er sagt, der Täufer obwohl der größte Jude sei doch kleiner als das geringste Mitglied des Reiches Gottes. Die Gleichsetzung der βασιλεία und der ἐκκλησία begreift sich vollkommen, da die Gemeinde unleugbar die Wirkung Jesu war und für die Vorstufe des Himmels galt. Aber sie ist durchaus christlich und kann nicht von Jesu selber vollzogen oder gar vorausgesetzt sein. Denn er setzt sie in der Tat voraus, ohne eine Erklärung darüber für notwendig zu halten. Er redet zu seinen Jüngern, als wären sie schon seine Gemeinde und als solche organisiert; er versetzt sich in eine zukünftige Situation, als wäre sie gegenwärtig.

Von dem gegenwärtigen Reich ist Jesus als schon dagewesener und gegenwärtiger Messias unabtrennlich; darum kann er selber nicht davon geredet haben. Zu dem zukünftigen Reich Gottes steht er dagegen nicht in notwendiger Beziehung; die Parusie dieses Reichs steht und fällt nicht mit seiner eigenen Parusie. Bei Markus redet er nur vom zukünftigen Reich; er sagt aber nicht, daß er es bringen werde, und nennt es nicht sein Reich oder das Reich des Messias. Er führt sich in Mc 1, 15 mit den Worten ein: das Reich Gottes steht nah bevor, tut Buße.

Man meint nun, die Ankündigung dieses zukünftigen Reiches sei wirklich der eigentliche Inhalt seiner Predigt gewesen. Indessen weiterhin tritt dieselbe völlig in den Hintergrund bei Markus. In der galiläischen Periode verkündet er überhaupt nicht, sondern er lehrt. Und zwar nicht über das Reich Gottes (welches gar nicht vorkommt, außer in dem Nachtrage 4, 30—32), sondern in ungezwungenem Wechsel über dies und jenes, was ihm in den Wurf kommt, mit Rücksicht auf die Bedürfnisse eines allgemeinen Publikums, das von seinen geistigen Führern misleitet ist; er gibt dabei keine Parole aus und schärft nicht fest formulierte Sätze immer wieder ein, so wie es etwa Buddha tat. In Jerusalem schlägt er zwar, nach Lage der Umstände, speziellere Themata an, lehrt aber auch nicht über das Reich Gottes, obwohl er den Ausdruck, als bekannt, zwei mal in den Mund nimmt. Bloß in dem Abschnitt vor der Passion, der mit dem Petrusbekenntnis beginnt, macht er das Reich Gottes zum Gegenstand der Belehrung speziell für seine Jünger und sagt, nur im Anschluß an ihn und in seiner Nachfolge könnten sie hinein kommen, wenn Gott ihnen Kraft verleihe. Da tritt allenthalben die christliche Eschatologie deutlich hervor.

Auch der Glaube an die Parusie Jesu ist natürlich bei Markus lebendig und zeigt sich z. B. in 13, 38. 14, 62. Nicht überall jedoch, wo Jesus die Parusie des Menschensohns verkündet, meint er sich selbst damit. Wenn er Mc 8, 38 sagt: wer sich meiner schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, so unterscheidet er sich selbst von dem Menschensohn. Der Wechsel des Hauptwortes im Vordersatz und Nachsatz kehrt bei Lc 9, 26. 12, 8 wieder und verschwindet nur bei Mt 10, 32. 33: wer mich verleugnet, den werde auch ich verleugnen. Das ist eine Korrektur, welche von Befremdung über den Unterschied ausgeht und dessen Bedeutung erhöht. Ähnlich steht es mit Mc 13, 26. Dort gibt Jesus Antwort auf eine Frage der Jünger, die sich nicht wie bei Matthäus auf das Zeichen seiner eigenen Parusie richtet, sondern auf das Zeichen des Endes im allgemeinen (13, 4). Das Ende ist kein Moment, sondern eine Periode; am Anfang und am Schluß derselben steht je ein Zeichen. Das Anfangszeichen ist irdisch, der Greuel des Entsetzens, das Schlußzeichen himmlisch, die Erscheinung des Menschensohnes in den Wolken. Der Menschensohn bedeutet in diesem Zusammenhange

nichts anderes als bei Daniel und ist nicht eine Art Eigenname Jesu [1]). Und besonders auffallend ist der schon hervorgehobene Umstand, daß Jesus in den typisch wiederkehrenden Weissagungen bei Markus von seiner Parusie nicht redet. Endlich ist noch aufmerksam zu machen auf den Ausspruch Jesu am Schluß der Abendmahlsworte (Mc 14, 25): ich werde nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken bis zu dem Tage, wo ich es neu trinke im Reich Gottes. Er betrachtet sich da nur als einen der Gäste an dem Tisch, an dem die Auserwählten sitzen werden, nachdem das Reich Gottes, ohne sein Zutun, gekommen ist; jeder Andere hätte die Hoffnung, daß er einst teilnehmen werde an den Freuden des Reichs, in gleicher Weise ausdrücken können. An seine Parusie als Messias denkt er nicht. Auch davon läßt er hier nichts merken, daß er die Auferstehung von den Toten antezipieren werde. Denn er will nicht sagen: ich werde schon übermorgen an der Tafel des Reichs Gottes sitzen. Seinen Tod aber setzt er offenbar voraus.

Als sicher kann gelten, daß, wenn Jesus seine Jünger nicht einmal zum voraus über sein Leiden und Auferstehn belehrt hat, so erst recht nicht über seine Parusie. Man wirft zwar ein, diese Behauptung sei im grunde doch nur dadurch veranlaßt, daß die Parusie Jesu, die in den ihm zugeschriebenen Äußerungen für die nächste Zukunft in Aussicht genommen wird, tatsächlich nicht eintrat; er solle dadurch von Schwärmerei und falscher Weissagung entlastet werden. Aber er hat in der Tat nichts von einem ekstatischen Schwärmer an sich, nicht einmal von einem Propheten. Jedenfalls kann die eschatologische Hoffnung ihre Intensität, welche darauf beruht, daß sie sich an die Person Jesu heftete, erst durch die ältesten Christen bekommen haben. Sie lebten auf Erden fort in seiner Gemeinschaft und besaßen darin das Bürgerrecht für den Himmel. Er war ihr Haupt und auch das Haupt des künftigen Reiches, er brachte es eben für sie herab und führte sie hinein. Ihre zukünftige Stätte war ihnen heimisch und vertraut durch ihn; sie sehnten sich darnach, wie sie sich nach ihm

[1]) Für τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀ. bei Markus (13, 26) sagt Matthäus (24, 30) τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀ. Damit träfe er den Sinn des Markus, wenn er meinte: das Zeichen, welches in dem Menschensohn besteht. Aber er meint vielmehr: das Zeichen für den Menschensohn, d. h. für sein Kommen. Denn er läßt die Jünger nach dem Zeichen der Parusie Jesu fragen, und der Menschensohn kann doch nicht das Zeichen für sich selber sein, für seine eigene Ankunft.

selber, ihrem alten Bekannten, sehnten. Sie trauerten auf Erden, nachdem ihnen der Bräutigam entrissen war. Diese persönliche Färbung der urchristlichen Hoffnung, welche ihr eine außerordentliche Lebendigkeit, eine enthusiastische Glut verlieh, fällt für Jesus selber fort. Ihm war der Bräutigam nicht entrissen, und ihn konnte nicht nach dessen Rückkunft verlangen. Auch sein Lebenswandel war nicht so eschatologisch bestimmt, wie der seiner Jünger, die der Welt entsagten, um sich auf seinen Advent vorzubereiten. Sicherlich galt ihm die Moral, die er aufstellte, nicht für eine provisorische und nur bis zum nahen Ende der Welt giltige Forderung, sondern für den ewigen Willen Gottes im Himmel wie auf Erden; er verwarf die Übungen, die keinen inneren Sinn und Wert hatten, er wollte die schweren und unerträglichen Lasten abwälzen. Natürlich war auch er durchdrungen von dem Glauben an ein Jenseits, an die allgemeine Auferstehung, an das Gericht, an das Reich Gottes. Den konnte er aber als selbstverständlich auch bei seinen Zuhörern voraussetzen und brauchte nicht viel davon zu reden. Wenn er es tat, so betonte er dabei mehr die Drohung als die Verheißung. Dadurch unterschied er sich von den Juden und auch von den ältesten Christen. Er fing nicht mit Glückwünschen und Seligpreisungen an, sondern mit der Bußpredigt: das Reich Gottes ist nahe, kehrt um! Wie schon Amos und wie Johannes der Täufer protestierte er damit gegen die Illusion der Juden, als müßte ihnen das Gericht die Erfüllung ihrer Wünsche bringen. Er teilte nicht ihre politischen und nationalen Hoffnungen, er sah das Reich Gottes nicht für das Reich Davids an und den Messias nicht für den Sohn und Nachfolger Davids. In Mc 13 stoßen die Gegensätze auf einander, obwohl stillschweigend. In der dort aufgenommenen jüdischen Weissagung wird Jerusalem zwar aufs ärgste von den Heiden bedrängt, aus dieser Drangsal[1]) jedoch schließlich beim Erscheinen des Menschensohnes gerettet; von der Zerstörung des Tempels ist keine Rede, und die Meinung wird sein wie in einem merkwürdigen Fragment der Apokalypse Johannis (11, 1. 2), daß derselbe, vielleicht mit Ausnahme des äußeren Vorhofs, nicht in die Gewalt der Heiden fallen werde[2]). In dem voran-

[1]) Das Objekt der θλῖψις (Jerusalem) wechselt nicht.

[2]) Das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως spricht nicht dagegen, da es nicht historisch, sondern als unbestimmte mythische Vorstellung zu verstehn ist.

gehenden kurzen Drohworte (13, 1. 2) dagegen sagt Jesus, daß von dem Tempel Gottes kein Stein auf dem andern bleiben werde. Dieses Wort ist darum sicher authentisch, weil es den Grund zu seiner Anklage auf Tempellästerung abgegeben hat, die zu seiner Verurteilung vor dem Synedrium führte. Wenn der Tempel Gottes vernichtet wird, so erst recht das jüdische Gemeinwesen.

§ 10. Das Evangelium und Jesus von Nazareth.

1. In der Septuaginta bedeutet das Neutrum τὸ εὐαγγέλιον wie im klassischen Griechisch den Botenlohn, wird aber in diesem Sinn als Plural gebraucht (2 Sam 4, 10. 18, 22). Die Botschaft heißt ἡ εὐαγγελία im Femininum. Häufiger ist das Verbum εὐαγγελίζεσθαι oder εὐαγγελίζειν, mit Akkusativ der Sache und im Hebräischen auch der Person. Meist wird es ohne sachliches Objekt gebraucht für gute Mähr bringen (z. B. von der Geburt eines Sohnes) und gewöhnlich für Sieg verkünden. In älterer Zeit nur in profanem Sinn. Erst bei den Propheten des Exils bekommt es einen religiösen Sinn: das persönliche Objekt, der Dativ, ist dann das unter dem Heidenjoch schmachtende Sion (die Armen, die Trauernden), und das sachliche, der Akkusativ, ist das Heil oder die Rettung (εἰρήνη = schalôm, oder σωτήριον), d. h. der Sieg Jahves über die Heiden, die Befreiung und Auferstehung Sions. So vor allem bei dem sogenannten Evangelisten des Alten Testaments Isa 40, 9. 52, 7. 60, 6. 61, 1; außerdem einmal bei Nahum 1, 15 (2, 1).

An Isa 40 ss., besonders an 61, 1, knüpft Lukas (4, 18. 7, 22. Act 10, 36) und auch Matthäus (11, 5) an. Trotzdem ist es die Frage, ob das neutestamentliche εὐαγγέλιον hierauf zurückgeht. In Isa 40 ss. kommt nur das Verb vor, das Substantiv hat sich nicht zu einem technischen Terminus ausgebildet. Und vor allem bedenklich ist, daß es sich bei den Juden nicht so findet. Sie wenden b'sôra nur in einem ganz allgemeinen Sinn an, auch für böse Nachricht; sie behalten später für das christliche Evangelium das griechische Wort bei. Dagegen hat man neuerdings hingewiesen auf den Gebrauch von εὐαγγέλιον in dem Provinzialfastendekret vom Jahre 9 vor Chr. auf einer Inschrift von Priene, wo es vom Kaiser Augustus heißt, nachdem er vorher als Weltheiland gepriesen ist: ἤρξεν δὲ τῷ

κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων ἡ γενέθλιος τοῦ θεοῦ, der Geburtstag des Gottes (Augustus) eröffnete für die Welt die Reihe der frohen Botschaften von seinetwegen [1]). In der Geburt des σωτήρ liegt allerdings keine Berührung mit dem christlichen Begriff, zu dessen Inhalt die Geburt Jesu ursprünglich gar nicht gehörte. Und es ist nicht von Einer frohen Botschaft die Rede, sondern von einer Reihe froher Botschaften [2]). Aber das Wort hat doch eine gewisse technische und religiöse Bedeutung, die der christlichen nahe kommt; und bei dem Versagen anderer Anknüpfungspunkte ist die Annahme vielleicht nicht zu kühn, daß es, in dieser besonderen Bedeutung, seinen Ursprung nicht bei den Juden oder bei den palästinischen Christen hat, sondern von den Griechen entlehnt ist, sei es im Wortlaut oder in Übertragung (b'sortha). Daß Jesus selber schon von Evangelium sollte geredet haben, ist unwahrscheinlich. Es ist vielmehr, wie wir sehen werden, erst ein apostolischer Ausdruck.

Es ist nicht Lehre, sondern Botschaft, und zwar naturgemäß von einem bereits geschehenen, nicht von einem erst zu erwartenden freudigen Ereignis. Also nicht die Lehre Jesu oder die Verheißung Jesu, sondern die Botschaft von Jesus Christus. Er ist das Objekt, und das Evangelium handelt über ihn als den Christus. Diese allein dem Wortlaut entsprechende Bedeutung hat τὸ εὐαγγέλιον bei Paulus.

Mit Paulus stimmt Markus überein. Er stellt seinen Bericht unter den messianischen Gesichtspunkt und darum gibt er ihm den Titel: das Evangelium von Jesu Christo. Wenn Jesus selber bei ihm das Wort in den Mund nimmt, so gebraucht er es in dem gleichen Sinne und sagt dabei nicht mein Evangelium, sondern immer absolut das Evangelium. So Mc 8, 35. 10, 29: die Jünger müssen ihr Leben daran geben wegen Jesus und wegen des Evangeliums, d. h. wegen ihrer Verkündigung des Evangeliums, welches seine Person zum Inhalt hat. Ferner Mc 14, 9: die Erzählung von der Frau in Bethanien, die Jesum gesalbt hat, wird in Zukunft einen Teil des Evangeliums bilden, nämlich der Passionsgeschichte. Endlich Mc 13, 10: das Evangelium wird in Zukunft durch die Apostel in aller Welt verkündigt werden. Hier ist das Evangelium überall etwas Zukünftiges, nicht Jesu eigene Verkündigung, sondern die

[1]) d. h. deren Grund und Ursach der Kaiser ist.

[2]) Ἦρξεν verbietet, den Plural singularisch aufzufassen. Sonst kommt derselbe allerdings auch im singularischen Sinn vor, z. B. bei Plutarch.

der Apostel über ihn nach seinem Tode. Nur in Mc 1, 14. 15 liegt die Sache anders. „Nachdem Johannes gefangen gesetzt war, heißt es dort, kam Jesus nach Galiläa und predigte das Evangelium Gottes: die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes steht nahe bevor, bekehrt euch und glaubt an das Evangelium." Da scheint in der Tat das zukünftige Reich Gottes der Inhalt des Evangeliums zu sein. Aber der Ausdruck τὸ εὐαγγέλιον kann nicht von vornherein als den Juden wohlbekannt vorausgesetzt werden. Ferner bedeutet Bekehrt euch und glaubt an das Ev. sonst überall: bekehrt euch zum christlichen Glauben. Das konnten die Juden ebenfalls nicht verstehn, während sie andererseits der Aufforderung, an die baldige Ankunft des Reiches zu glauben, kaum bedurften. Endlich ist das ἤγγικε ἡ βασιλεία τ. θ. grade an dieser Stelle, wie bei Johannes dem Täufer, gar keine frohe Botschaft, sondern eher eine Drohung. Man sieht sich gezwungen anzunehmen, daß Markus das hier notwendig an die Juden gerichtete Thema „das Reich Gottes steht bevor, kehrt um!" mit christlichen Verbrämungen eingefaßt hat, die nicht dazu passen. Dann hat das Evangelium und der Glaube an das Evangelium an dieser Stelle bei ihm die gleiche Bedeutung wie sonst.

Bei Markus ist also das Evangelium durchweg das apostolische Evangelium, und Jesus selber versteht nichts anderes darunter. Er gebraucht den Ausdruck von einer erst zukünftigen Sache, weissagend oder proleptisch. Es ist in der Tat eine Prolepse. Aber Matthäus und Lukas suchen sie zu beseitigen und finden damit Beifall bei den neueren Kritikern. Lukas läßt die Verse Mc 13, 10. 14, 9 ganz aus und streicht die Worte καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου in den Parallelen zu Mc 8, 35. 10, 29. Letzteres tut auch Matthäus: die Verse Mc 13, 10. 14, 9 behält er zwar bei, ändert aber in 26, 13 (= Mc 14, 9) das absolute τὸ εὐαγγέλιον in τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο, wobei das Demonstrativ jedenfalls einen Zweck haben soll, und in 24, 14 (= Mc 13, 10) in τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας. Diesen volleren Ausdruck oder auch das Wort vom Reich, das Mysterium des Reichs legt er Jesu gewöhnlich in den Mund (4, 23. 9, 35. 13, 11. 19. 24, 14) und braucht dabei immer die späte Abkürzung das Reich für das Himmelreich oder das Gottesreich. Er will auch damit die Prolepse beseitigen, indem er dem Evangelium einen Sinn gibt, worin Jesus es selber verkündigen kann. Er meint mit dem Reich das gegenwärtige als Vorstufe des zukünftigen. Jesus verkündet, daß mit ihm das

Reich auf Erden erschienen sei, und gründet es durch sein Wort in seinen Jüngern als seiner Gemeinde; darin besteht seine Tätigkeit als des Messias auf Erden. Lukas gebraucht zwar das Substantiv εὐαγγέλιον überhaupt nicht, sondern nur das Verbum εὐαγγελίζεσθαι, welches bei Markus fehlt und bei Matthäus nur einmal in einem Zitat (11, 5) erscheint. Sachlich indessen stimmt er mit Matthäus überein. Jesus εὐαγγελίζεται auch bei ihm das Reich Gottes, nämlich daß es mit ihm als dem Messias erschienen sei (4, 21); seine Lehre, wodurch er es gründet, heißt ebenfalls εὐαγγελίζεσθαι (20, 1). In Wahrheit wird die Prolepse auf diese Weise dadurch aus dem Wege geräumt, daß sie vergrößert wird. Jesus redet allerdings nicht mehr gelegentlich wie bei Markus von einem erst künftig zu verkündenden Evangelium, verkündet dafür aber selber das für seine Gegenwart auf der Grundlage passend gemachte Evangelium, daß er der gegenwärtige Messias ist und das Reich Gottes schon gegenwärtig auf die Erde bringt. Er fängt an, was seine Missionare fortsetzen (Lc 9, 2. 6. 11. 16, 16).

Mit dem Evangelium Jesu wird auch sein Kerygma zweifelhaft. In der Regel lehrt (διδάσκειν) er bei Markus; er verkündet (κηρύσσειν) nur in Mc 5, 20 und in Mc 1, welches Kapitel starke Spuren der Redaktion des Überlieferungsstoffes durch den Schriftsteller aufweist[1]); in Mc 3, 14. 6, 12. 13, 10. 14, 9 (16, 15. 20) wird das κηρύσσειν nicht von ihm selber ausgesagt. Zugleich wird fraglich, ob die Apostel in das Leben Jesu gehören, ob Er sie schon für die Mission, die Verkündigung des Evangeliums, ausgewählt und sogar ausgesandt hat. Der literarische Verdacht, der ohnehin gegen Mc 3, 13—19 und 6, 7—13 besteht, wird dadurch verstärkt. Außerhalb dieser beiden Stücke erscheinen in der galiläischen Periode die Zwölfe nur in Mc 4, 10, und dort hinter οἱ περὶ αὐτόν sonderbar nachgetragen: σὺν τοῖς δώδεκα. In dem Abschnitte, der auf das Petrusbekenntnis folgt, kommen sie zwei mal vor und in der Passionsgeschichte ebenfalls zwei mal, abgesehen davon, daß der Verräter immer wieder als εἷς τῶν δώδεκα eingeführt wird. Wahrscheinlich gehören die Zwölfe erst in den Anfang der Apostelgeschichte; sie mögen aber schon die Genossen des letzten

[1]) Gleichbedeutend mit κηρύσσειν scheint λαλεῖν τὸν λόγον zu sein (Mc 2, 2. 4, 14 ss. 33. 8, 32). Der Logos wird namentlich von Lukas an die Stelle des Evangeliums gesetzt. Ist das vielleicht der Ausgangspunkt des johanneischen Prologs? Johannes redet nie vom Evangelium und vom Reich Gottes.

Abendmahls und dadurch gewissermaßen die testamentarischen Erben des Meisters gewesen sein. Die μαθηταί bei Markus sind nicht die Zwölfe, sondern eine unbestimmte und vermutlich nicht ganz konstante Menge; vier oder drei älteste Vertraute werden darunter ausgehoben. Außer in ein paar Erläuterungen und in gewissen singulären Stücken richtet Jesus bei Markus sein Wort nicht privatim an sie, sondern öffentlich an das Volk. Sie sind noch nicht seine Gemeinde in nuce; von Kultuseinrichtungen und Organisationsanfängen (Taufe, Fasten, Gebet, Exkommunikation) durch Jesus ist bei Markus keine Rede.

2. Das Evangelium deckt sich mit dem Christentum. Jesus war kein Christ, sondern Jude. Als Christ erscheint er bei Markus nur in dem Zwischenstück vor der Passion und da fordert er auch die Hingabe an seine Person, was vielleicht einen Rückschlag dagegen bedeutet, daß ihn die Jünger vor der Kreuzigung treulos verließen. Sonst verkündet er keinen neuen Glauben, sondern lehrt den Willen Gottes tun. Der Wille Gottes steht für ihn wie für die Juden im Gesetz und in den übrigen heiligen Schriften, die dazu gerechnet wurden. Doch weist er einen anderen Weg ihn zu erfüllen als den, welchen die jüdischen Frommen nach Anleitung ihrer berufenen Führer für den richtigen hielten und peinlich befolgten. Seine Lehre geht bei Markus fast ganz auf in Polemik gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Er meinte, sie erstickten das Gesetz mit ihren Zutaten und schöben die Gebote Gottes durch Menschensatzungen zur Seite. Aber durch diese Unterscheidung erschütterte er die gleichmäßige Verbindlichkeit des Gesetzes. Er hob den Dekalog aus dem Ganzen heraus und reduzierte dessen Summe auf die Liebe zu Gott und dem Nächsten, er verwarf die im Gesetz dem Manne gegebene Erlaubnis sein Weib zu entlassen. Er legte an die Statute einen übergeordneten Maßstab an und beurteilte sie nach ihrem inneren Wert, nämlich ob sie das Leben der Menschen förderten oder hemmten. Die gottseligen spezifisch jüdischen Exerzitien, die weiter keine Ratio hatten, als daß sie befohlen waren und den Juden vom Menschen schieden, schätzte er gering. Er forderte Reinheit des Herzens und Leistungen, die nicht Gott, sondern den Menschen zu gute kamen. Denn eben diese sehe Gott als sich geleistet an und darin bestehe der wahre Gottesdienst — die Moral blieb religiös motiviert und unabhängig von dem variablen Götzen Kultur. Man wird durchaus an die alten

Propheten erinnert, aber für diese gab es das schriftliche Gesetz noch nicht und die Menschensatzungen, die von ihnen bekämpft wurden, standen noch nicht in einem heiligen Buch. Eigentümlich ist, daß auch Jesus durch das Gesetz sich nicht eigentlich beengt und bedrückt fühlt; die Stellungnahme dazu ist für ihn keine peinliche Frage wie für die Urgemeinde, und er setzt sich bei Markus nicht prinzipiell damit aus einander, wie es in der Bergpredigt bei Matthäus geschieht. In der Tat steht er überall, wo es darauf ankommt, dem Gesetz, ohne dagegen zu rebellieren, doch ganz unbefangen und frei gegenüber und ist weiter über das Judentum hinausgeschritten als irgend einer seiner Vorgänger, auch darin, daß er das Aufhören des Tempelkultus und der jüdischen Gemeinde weissagte. Man kann sich nicht wundern, daß es den Juden so vorkam, als wollte er die Grundlagen ihrer Religion zerstören. Seine Absicht war das freilich nicht, er war nur zu den Juden gesandt und wollte innerhalb des Judentums bleiben — vielleicht auch deshalb, weil er das Ende der Welt für nahe bevorstehend hielt. Der Schnitt erfolgte erst durch die Kreuzigung, und praktisch erst durch Paulus. Er lag aber in der Konsequenz von Jesu eigener Lehre und seinem eigenen Verhalten. Man darf das Nichtjüdische in ihm, das Menschliche, für charakteristischer halten, als das Jüdische.

Aus ungenügenden Fragmenten können wir uns einen notdürftigen Begriff von der Lehre Jesu machen. Seine Religion, seinen praktischen Monotheismus, kennen wir damit noch nicht; sie liegt nicht allein in seiner Lehre auf offener Bühne, sondern auch in seinem Wesen und Gebahren zu jeder Stunde, zu Hause und draußen, in dem was er sagte und nicht sagte, was er bewußt und unbewußt tat, wie er aß und trank und sich freute und litt. Seine Person, deren Umgang sie im täglichen Leben genießen durften, hat auf seine Jünger wohl noch stärker gewirkt als seine Lehre. Daß sie ihn für den Messias hielten, beruht nicht darauf, daß er versicherte, er sei es, sondern auf dem Eindruck seiner Person; sie begriffen ihn durch das jüdische Ideal. Sein Tod diskreditierte ihn zunächst als Messias; jedoch der Eindruck seiner Person blieb und ward durch sein Martyrium noch verstärkt, und darum lebte er auch als Messias wieder auf. Der himmlische Messias überschattete nun zwar den irdischen Jesus, aber dessen Wirkung hörte darum doch nicht auf. Er war nicht bloß der König im Himmel, sondern auch das erste Glied einer neuen Geisterreihe auf Erden; er lebte nicht bloß in der Dogmatik fort, sondern auch

in der Ethik seiner Gemeinde, und ihr stiller Wandel in seiner Nachfolge hatte wohl ebenso viel werbende Kraft als die Predigt vom Gekreuzigten und Auferstandenen. Ehe ihm dieser zu Damaskus erschien, hatte Paulus doch schon den Stachel im Herzen, gegen den er vergebens zu löken suchte, ohne Zweifel von dem Eindruck her, den die verfolgten Christen auf ihn machten. Ohne diese Nachwirkung in der Gemeinde können auch wir von der religiösen Persönlichkeit Jesu uns keine Vorstellung machen. Sie erscheint jedoch immer nur im Reflex, gebrochen durch das Medium des christlichen Glaubens.

Der historische Jesus wird, nicht erst seit gestern, zum religiösen Prinzip erhoben und gegen das Christentum ausgespielt. Reichlicher Anlaß dazu, seine Absicht von seiner Wirkung zu unterscheiden, ist allerdings vorhanden. Trotzdem kann man ihn nicht ohne seine geschichtliche Wirkung begreifen, und wenn man ihn davon ablöst, wird man seiner Bedeutung schwerlich gerecht. Woher stammt überhaupt der Glaube, daß er das religiöse Ideal sei, anders als aus dem Christentum? Und zu der Ethik z. B. der Bergpredigt, die für den historischen Jesus gelten soll, hat die christliche Gemeinde ebenfalls einen sehr wertvollen Beitrag geliefert. Ohne das Evangelium und ohne Paulus bleibt doch auch das Judentum an Jesus haften, an dem er festhielt, obwohl er ihm entwachsen war. Wir können nicht zurück zu ihm, auch wenn wir wollten. Dadurch, daß man den historischen Jesus zum religiösen Dogma macht, wird man schließlich gezwungen, wie die alten Rationalisten „die historische Bedingtheit“ von ihm abzustreifen, zu der auch sein nach moderner Anschauung gewiß nicht zeitgemäßer und kaum praktikabler Lebenswandel gehören würde. Mit dem poetischen Schimmer ist es dann aus, und an stelle des Historischen tritt eigentlich die Rationalität, von der man sehr verschiedene Begriffe haben kann. Für das was mit dem Evangelium verloren geht, ist der historische Jesus, als Grundlage der Religion, ein zweifelhafter und ungenügender Ersatz. Ohne seinen Tod wäre er überhaupt nicht historisch geworden. Der Eindruck seiner Laufbahn beruhte darauf, daß sie nicht abgeschlossen, sondern jäh unterbrochen wurde, nachdem sie kaum begonnen hatte. Seine Niederlage wurde sein Sieg.

NACHTRÄGE UND ERLÄUTERUNGEN

§ 11. Das Hebräerevangelium.

1. Das Hebräerevangelium wird zuerst von Hegesippus, Clemens Alexandrinus und Origenes angeführt[1]). Es war in aramäischer Sprache abgefaßt. Hieronymus fand es in der Bibliothek des Pamphilus zu Cäsarea vor und nahm außerdem eine Abschrift von einem Exemplar der syrischen Nazaräer, bei denen es zu seiner Zeit noch im Gebrauch war. Er will es ins Griechische und ins Lateinische übersetzt haben. Diese Übersetzung ist aber nicht erhalten und vermutlich gar nicht veröffentlicht. Wir kennen das Hebräerevangelium nur aus Zitaten, namentlich aus lateinischen des Hieronymus, daneben aus griechischen des Origenes, die mit jenen vollkommen übereinstimmen. Da diese Zitate sich auf Varianten vom kanonischen Text beschränken, so können wir uns daraus von dem Ganzen, d. h. von der Anordnung des Stoffs, keine Vorstellung bilden. Das Hebräerevangelium wird aber immer mit unserem Matthäus zusammen gestellt. Es wirkte dabei freilich ein, daß es wirklich in der Sprache geschrieben war, aus der Matthäus nach Meinung der Kirchenväter übersetzt sein sollte. Indessen das konnte nicht den Ausschlag geben, wenn der Inhalt widersprach. Obgleich Hieronymus die Meinung bestreitet, daß das Hebräerevangelium der authentische Matthäus sei, so nennt er es doch das hebraicum evangelium secundum Matthaeum, läßt erkennen, daß es zur Vergleichung mit Matthäus aufforderte, legt diesen als Maß an und konstatiert die Abweichungen von ihm. Mit Recht hat man sich auch darauf berufen, daß so kennzeichnende Ausdrücke des Matthäus wie der Vater im Himmel und das Reich des Himmels im Hebräerevangelium wiederkehren.

---

[1]) Die Reste sind zuerst gesammelt von Grabe im Spicilegium, zuletzt von Preuschen in den Antilegomena.

Am entschiedensten bringt Epiphanius das Hebräerevangelium mit Matthäus zusammen. Es lag ihm freilich in einer anderen Rezension vor als dem Origenes und dem Hieronymus, und er fand es bei den Ebioniten, die er von den Nazaräern unterscheidet. Indessen werden die Rezensionen trotz ihrer starken Abweichungen doch von der selben Grundlage ausgegangen sein, da der Name (καθ' Ἑβραίους) und das Verhältnis zu Matthäus sich gleicht. Hieronymus hat, wie es scheint, den Unterschied übersehen; er sagt, nicht bloß die Nazaräer, sondern auch die Ebioniten hätten das Hebräerevangelium in Gebrauch. Die ältere Rezension, die schon dem Origenes bekannt war, ist die der Nazaräer.

In früherer Zeit sagt Eusebius: es läuft ein Kommentar des Symmachus um, worin er die Häresis der Ebioniten zu stärken glaubt, indem er gegen das Evangelium Matthäi polemisiert. Das kann kaum etwas anderes bedeuten, als daß der bekannte Übersetzer des Alten Testaments für das Evangelium der Sekte, der er selber angehörte, eintrat gegen das kanonische, mit dem es zu vergleichen war. Dabei muß er, um den Lesern das Verständnis seiner Beweisführung zu ermöglichen, wenigstens die Abweichungen seines Evangeliums von dem des Matthäus ins Griechische übertragen haben. Es ist wahrscheinlich, daß Origenes, der nicht oder wenigstens nicht genug aramäisch verstand, die Varianten, die er anführt, aus Symmachus entnommen hat; die Ebioniten des Symmachus waren nicht die des Epiphanius, ihr Evangelium wird vielmehr dasjenige gewesen sein, welches später das der Nazaräer genannt wurde. Dann hat Hieronymus seine Selbständigkeit als Übersetzer etwas übertrieben. Wenn jedoch Origenes das vollständige Hebräerevangelium kannte, so muß es schon damals eine vollständige griechische Übersetzung davon gegeben haben. Das wäre dann das Exemplar in der Bibliothek des Pamphilus. Hieronymus bezeichnet dieses freilich als ipsum hebraicum. Aber wenn er das aramäische Original in Cäsarea vorfand, warum ging er dann zu den Nazaräern in Beröa, um es dort zu kopieren? lediglich wegen des kritischen Bestrebens, den Text auf mehr als einen Zeugen zu stützen? Man dürfte ihm schon zutrauen, daß er seinem lateinischen Publikum die Existenz einer vollständigen Übersetzung vor ihm zu verhehlen suchte. Indessen ist eine solche Annahme in diesem Fall doch schwierig, und sie wird unnötig, wenn Origenes nur die Varianten aus Symmachus kannte.

Das Hebräerevangelium hat bei den Gelehrten der alten Kirche eine Zeit lang lebhafte Aufmerksamkeit erregt, um dann schließlich mit der Sekte, die es konservierte, ins Dunkel zu versinken. Als man aber in neuerer Zeit begann, am Begriff des Kanons zu rütteln und die Apokryphen gegen ihn auszuspielen, ist es wieder zu hohen Ehren gekommen und der Ausgang der Untersuchungen über den Ursprung der Evangelienliteratur geworden. Lessing warf die Hypothese hin, es sei das Urevangelium gewesen. Johann Gottfried Eichhorn, ein lange Zeit sehr überschätzter Gelehrter, nahm dieselbe auf und suchte sie durchzuführen. Um jedoch die synoptischen Evangelien daraus ableiten zu können, sah er sich genötigt, an stelle des wirklichen Hebräerevangeliums, wie es uns restweise überliefert ist, einen neutralen Schemen zu setzen und dann noch eine Menge von teils aramäisch, teils griechisch abgefaßten Mittelstufen anzunehmen: aus diesen chimärischen Schriften, die alle parallel gingen und das ganze Evangelium umfaßten, sollen dann die Synoptiker sich was ihnen paßte ausgewählt haben, indem sie sie vor sich liegen hatten und den Blick von einer zur anderen wandern ließen. Damit hatte er gegen seine Absicht die Unbrauchbarkeit der Hypothese Lessings praktisch erwiesen. Einen starken Stoß empfing sie dann, soweit sie stillschweigend den Vorzug des ersten Evangeliums vor den beiden anderen voraussetzt, durch die Erkenntnis Schleiermachers, daß dasselbe eine sekundäre Komposition sei; den entscheidenden endlich durch die Entdeckung Lachmanns, daß Markus und daneben eine Redesammlung die wahren Quellenschriften der Synoptiker seien. Die Tübinger wollten das zwar nicht gelten lassen. Hilgenfeld ließ sich noch im Jahre 1863 vernehmen, daß jede neue Untersuchung das Urteil von Hieronymus (?) und Lessing bestätige, daß im Hebräerevangelium der archimedische Punkt der ganzen Evangelienfrage liege, den man bei Markus vergeblich suche. Trotzdem darf es jetzt als anerkannt gelten, daß das Umgekehrte richtig ist.

Wenngleich nun aber das Hebräerevangelium als Grundlage der Synoptiker durch Markus ausgeschlossen ist, so könnte ihm doch eine unabhängige Stellung neben jenem zuerkannt werden. Oder wenn die Annahme zu schwierig erscheint, daß es keine spätere Komposition sei, sondern auf höherer Stufe stehe als Matthäus und Lukas, und daß seine Gleichsetzung mit Matthäus auf bloßem Irrtum beruhe, so könnten vielleicht darum doch seine Varianten für wertvoll, für

Ausflüsse aus alter echter Tradition gelten. In der Tat sind angesehene Gelehrte noch heute solcher Meinung, so daß eine erneute Prüfung dieser Varianten nicht überflüssig erscheint. Die des Epiphanius brauchen dabei nicht berücksichtigt zu werden.

2. Es trifft sich, daß uns am Anfang der Taufbericht und am Schluß der Bericht über die Erscheinungen des Auferstandenen aus dem Hebräerevangelium erhalten sind. Von dem Taufbericht gibt Hieronymus zwei größere Fragmente, die hier im Druck durch eine Reihe von Punkten geschieden werden. „Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo! Dixit autem eis: quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est!..... Factum est autem, cum ascendisset de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum."

Johannes wird hier nicht bloß von dem Schriftsteller, sondern auch von den Zeitgenossen d e r T ä u f e r genannt, wie bei Matthäus und gegen Markus, der einen Unterschied macht. Jesus heißt hier und überall im Hebräerevangelium d e r H e r r, wie in einzelnen Stücken der kanonischen Evangelien und in größeren Partien der Syra. Die Taufe schickt sich für ihn eigentlich nicht. Diese Empfindung äußert sich bei Matthäus ebenfalls. Nur wird sie dort von Johannes ausgesprochen, hier dagegen von Jesus selber. Er fühlt sich der Vergebung der Sünden nicht bedürftig, wenn nicht eben dies eine unbewußte Sünde (ignorantia = ἄγνοια = sch'gaga) sei. Er geht aber doch zur Taufe, freilich nicht wie bei Matthäus aus freien Stücken, sondern angetrieben von seiner Familie; es wird ein Gespräch mit dieser mitgeteilt, was bei den Synoptikern außer Lc 2, 41 ss. niemals vorkommt: Mutter und Brüder treten ähnlich hervor wie im vierten Evangelium [1]). Sie wollen selber zu Johannes und bewegen ihn mitzugehn — es ist recht störend, daß er nun nicht allein, sondern in Kompagnie getauft wird. Sie führen ihn unbewußt seinem Berufe zu und bleiben auch in der Folge, wie später erhellt, mit ihm verbunden, während er sich bei Markus von ihnen losreißt. Bei dem Schlußeffekt fehlt das Sichtbare, die Spaltung des Himmels und

[1]) Vgl. mein Ev. Johannis S. 14, 35, 103.

die Taube. Und nicht bloß der Geist senkt sich auf Jesus herab, sondern dessen Quell, d. i. Gott selber, von dem allein die Worte gesprochen werden können: du bist mein erstgeborener Sohn! In Jesus findet Gott endlich das reine Gefäß, worin er den Geist in seiner ganzen Fülle ausströmen lassen kann: früher hat er es schon mit den Propheten versucht, ist aber da nicht zum Ziel gekommen; sie waren nur unvollkommene, weil nicht sündlose [1]), Vorläufer dessen, in dem der Geist restlos aufging und blieb. Das entspricht dem Anfange des Hebräerbriefes und des vierten Evangeliums: in Jesus fand die Offenbarung, die bis dahin nur stückweise in Ansätzen erfolgte, endlich ihren adäquaten Ausdruck; in ihm verkörperte sie sich. Denn der Geist ist das Prinzip der Offenbarung. Es finden sich also Anknüpfungen an Matthäus, aber die Theologie ist über ihn hinaus geschritten. Teilweise wird sie von Gott selber vorgetragen, der eine förmliche Rede hält.

Über die Erscheinungen des Auferstandenen teilt Hieronymus ein Stück aus Ignatius mit (ad Smyrn. 3), welches nach seiner Meinung von diesem aus dem Hebräerevangelium entnommen ist, also jedenfalls darin gestanden hat [2]). „Quando venit ad Petrum et ad eos qui cum Petro erant, dixit eis: ecce, palpate me et videte quia non sum daemonium incorporale — et statim tetigerunt eum et crediderunt." Das geht über Matthäus hinaus und steht in dem ψηλαφᾶν des Leibes des Auferstandenen auf gleicher Stufe mit späten Legenden bei Lukas und Johannes. Vorher aber geht ein anderes und ganz originelles Stück. „Dominus autem, cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei; iuraverat enim Jacobus se non comesurum panem ab illa hora, qua biberat calicem domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus. *Rursusque post paululum*: Adferte, ait dominus, mensam et panem! *Statimque additur*: Tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Jacobo Justo et dixit ei: frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus." Zunächst hatte also der Auferstandene den Knecht des

[1]) Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati — heißt es zu Mt 18, 21. Sermo peccati = λόγος ἁμαρτίας stellt sich zu λόγος πορνείας Mt 5, 32; es ist jüdisch-aramäisch.

[2]) Das Hebräerevangelium hat manches mit anderen apokryphen Evangelien gemein gehabt; die Stelle, die Ignatius daraus entnommen haben soll, wird von Origenes aus der Doctrina Petri zitiert.

Hohenpriesters, der, wie es scheint, als zur Grabeswache gehörig gedacht wird, sein kostbares Leichengewand geschenkt; vermutlich zum Ersatz für das abgehauene Ohr, welches nach Matthäus nicht wieder angesetzt worden ist[1]). Dann ist er zu Jakobus gegangen und ihm erschienen. Es folgt eine Lücke, in der der Übergang zu der pluralischen Anrede a d f e r t e gemacht sein muß; es wird also darin gestanden haben, daß Jesus mit Jakobus zu Petrus und den Jüngern ging oder sie durch jenen zusammenrufen ließ. Jakobus hat den Beinamen Justus und ist der leibliche Bruder Jesu. Ihm wird die erste Erscheinung des Herrn zu teil, während nach 1 Cor 15 die letzte. Sie gebührt ihm, weil er beim Trinken des Herrenbechers geschworen hat, nicht eher zu essen, als bis er den Auferstandenen sähe. Er ist also gläubig, ebenso wie die Brüder überhaupt nach dem vierten Evangelium. Den Herrenbecher soll er vermutlich bei der Eucharistie getrunken haben. Es muß aber noch etwas hinzukommen, wodurch diese für ihn eine besondere Bedeutung bekam. Seine Teilnahme am gemeinsamen Genuß des Abendmahls konnte kaum so ausgedrückt und verwertet werden, wenn nicht auf den Bruder des Herrn zugleich die Verheißung für den gleichnamigen Zebedaiden übertragen wäre, daß er den Becher des Herrn trinken solle[2]): nach Annahme des Hebräerevangeliums wurde diese Verheißung beim Abendmahl erfüllt. Über eine Vermutung wird man hier zwar nicht hinauskommen; aber auch ohnehin ist es klar, daß die Christophanie vor Jakobus auf eine Zeit hinweist, wo die alte Tradition schon völlig aufgelöst war und alle Begriffe sich verwirrt hatten. Ohne Zweifel hat die Tendenz eingewirkt, den Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem dem Petrus und den Zwölfen nicht nur gleich, sondern voran zu stellen. Das Brotbrechen des Auferstandenen erinnert an Lc 24, 13 ss. und an Joa 21, 1 ss.

---

[1]) Nach der Didascalia syr. 89, 1 ed. Lagarde kommt Jesus zuerst zu Levi, dann zu den Aposteln. Levi ist also kein Apostel, was aber dann? Vgl. ZNT 2, 151 s. und Walter Bauer, Leben Jesu (1909) 264. 417.

[2]) Mt 20, 23. Wie ist es dann zu begreifen, daß das Hebräerevangelium von dem anderen Zebedaiden absieht, dem die Verheißung gleichfalls gegeben wurde? Vielleicht ging es von einem Text des Matthäus aus, worin die Ansage des Martyriums an Johannes unterdrückt war, weil sie sich nicht erfüllt hatte. Es selber kann diese Korrektur nicht gemacht haben, da es das Trinken des Bechers nicht auf das Martyrium bezieht, sondern wörtlich versteht. Vgl. Act 12, 2.

3. Die übrigen Varianten des Hebräerevangeliums sind meist nicht von großer Bedeutung; einige wichtige müssen aber noch ausgehoben werden.

In dem Fragment „so eben nahm mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich fort auf den hohen Berg Tabor" wird der wunderbare Vorgang[1]) ex persona salvatoris vorgetragen, wie Hieronymus sich ausdrückt. Das soll ein Vorzug sein, weil er dann für ein bloß inneres Erlebnis gelten könne; indessen schlägt die Ichform der Erzählung ganz aus der Art der alten Tradition. In dem Apokryphon vom Bel zu Babel (Theodotion) faßt der Engel des Herrn den Propheten Habakuk beim Schopf und versetzt ihn ἐν τῷ ῥοίζῳ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ nach Babylon. Der Schopf wird in unserem Fragment auf ein Haar reduziert, der Engel ἐν τῷ ῥοίζῳ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ vereinfacht zum πνεῦμα und darunter nicht so wohl der Wind verstanden als der göttliche Geist, welcher als Mutter des Herrn vorgestellt wird. Diese Vorstellung wird nun für die Altertümlichkeit des Berichts ins Treffen geführt. Sie ist mythisch, ebenso wie die im Hebräerevangelium fehlende vom Geist als brütender Taube; aber darum kann sie ebenso gut spät wie früh in die evangelische Legende eingedrungen sein. Sie spricht vielleicht mehr an als die von der Zeugung durch den Geist bei Lukas, weil sie doketischer ist und die Verbindung eines göttlichen Vaters mit einer menschlichen Mutter vermeidet; ob sie darum weniger spät ist, läßt sich aber auch bezweifeln. Sicher zwar ist sie semitischer, da רוח weiblich gedacht wird; aber was besagt das für das ja überhaupt in semitischer und nicht in griechischer Sprache abgefaßte Hebräerevangelium! Schließlich werden alle solche Argumente dadurch völlig entkräftet, daß Jesus selbst sich als geboren von dem heiligen Geist bezeichnet, und zwar ganz beiläufig, als wäre es selbstverständlich. Der Unterschied zwischen dem was später über ihn geglaubt wurde, und dem was er selber von sich sagte, ist hier in einer Weise verwischt, die nirgend in den kanonischen Evangelien ihresgleichen hat, auch nicht im vierten.

[1]) Ob er die Versuchung oder die Verklärung einleitet, ist strittig. Bei der Verklärung, wie sie von den Synoptikern berichtet wird, war Jesus nicht allein. Bei der Versuchung aber hatte er noch keine Vertraute, denen er den Vorgang alsbald (modo tulit me) erzählen konnte; denn seiner Mutter Maria und deren Söhnen gegenüber wären ihm schwerlich die Worte in den Mund gelegt worden: meine Mutter, der heilige Geist usw.

In der Perikope Mt 12, 9 ss. hat das Hebräerevangelium ein Plus. Der Mensch mit dem starren Arm kommt zu Jesus und sagt: „ich war ein Maurer und erwarb mir den Unterhalt mit meiner Hände Arbeit; ich bitte dich mir die Gesundheit wiederzugeben, damit ich nicht schimpflich ums Brod zu betteln brauche". Das soll ursprünglich sein. Aber solche detaillierte Züge können auch Tand und Flitter sein; sie beweisen für sich nichts, es sei denn, daß ohne sie der Pragmatismus litte.

In der Perikope Mt 19, 16 ss. heißt es: „Dixit ad eum alter divitum: magister, quid bonum faciens vivam? Dixit ei: homo, legem et prophetas fac! Respondit ad eum: feci. Dixit ei: vade, vende omnia quae possides et divide pauperibus et veni, sequere me. Coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei. Et dixit ad eum dominus: quomodo dicis, legem feci et prophetas? quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui, filii Abrahae, amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se: Simon fili Joannis, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum". Im Unterschied von Matthäus treten also zwei Reiche auf[1]); nur von dem einen jedoch ist der Bericht erhalten. Auf die Zumutung, er solle seine Habe den Armen geben, antwortet er mit der Geberde, daß er sich den Kopf kratzt — darüber ist man ebenso entzückt wie über den Maurer, und es hat ebenso wenig zu bedeuten. Wichtiger sind andere Unterschiede von Matthäus. Sie werfen dessen Bericht scheinbar völlig um, gehn aber doch davon aus. Nämlich von zwei Punkten, in denen er von Markus abweicht. Diese Abweichungen sind von Matthäus auf den Markustext, den er im Ganzen beibehält, wie neue Lappen auf ein altes Kleid aufgeheftet, dessen Gewebe sie in der Tat zerreißen. Das Hebräerevangelium dagegen benutzt sie, um das Ganze umzugestalten, so daß von Markus nichts übrig bleibt. Es stimmt zunächst mit Matthäus überein in der Korrektur Meister was muß ich Gutes tun? für guter Meister was muß ich tun? Damit fällt die Anknüpfung für die Zurechtweisung Jesu, die bei Markus

[1]) Vgl. Mt 8, 19 ss. Lc 9, 57 ss.

folgt: was nennest du mich gut? Matthäus bringt sie aber doch, mit einer unbeholfenen Änderung des Übergangs; das Hebräerevangelium läßt sie konsequent aus und geht alsbald zu der eigentlichen Antwort Jesu auf die einleitende Frage über. Zweitens stimmt es mit Matthäus überein in dessen Zusatz zu den Geboten des Dekalogs bei Markus: und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Bei Matthäus ist dieser Zusatz unpassend, da der Markustext daneben stehn bleibt; denn die Forderungen der iustitia civilis im Dekalog lassen sich wohl überbieten, nicht jedoch das Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. Das Hebräerevangelium nun rückt dies Gebot, mit Auslassung des Dekalogs, in die Mitte und baut darauf ein neues und solides Ganzes auf, mit völliger Aufgabe des alten Textes, von dem Matthäus sich nicht losreißen kann. Jesus hält dem Reichen von vornherein nicht die Forderungen des Dekalogs vor, sondern die des Gesetzes und der Propheten, die in dem Gebot gipfeln: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; und auf die Versicherung des Reichen, dies gehalten zu haben, weist er ihn darauf hin, daß er sich durch die Tat Lügen strafe, da er seine armen Brüder in Schmutz und Hunger verkommen lasse. Der Reiche erscheint ganz unsympathisch (non egreditur omnino aliquid ex domo tua ad pauperes) und gradezu als Heuchler; wie hätte Jesus ihn so, wie er in diesem Apokryphon erscheint, lieben können (Mc 10, 21) oder auch nur zur Nachfolge auffordern! Die Hingabe von Hab und Gut ist mehr eine Forderung der Nächstenliebe als der Nachfolge Jesu, darum auch schon alttestamentlich und nicht eigentümlich evangelisch. Den Vorzug größerer Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit hat das Hebräerevangelium vor dem des Matthäus voraus, aber nicht den Vorzug größerer Ursprünglichkeit. Es geht den Weg zu Ende, den jenes signalisiert.

Die Parabel von den Talenten soll im Hebräerevangelium folgendes Aussehen gehabt haben. „Es waren drei Knechte, einer verpraßte seines Herren Gut mit Huren und Flötenspielerinnen, einer vervielfachte den Gewinn, einer verbarg das Talent; dann wurde der eine (der Vervielfältiger) gnädig aufgenommen, der eine (der Verberger) nur getadelt, der eine (der Verprasser) ins Gefängnis gesteckt.“ Diese Form der Parabel geht von Matthäus (25, 14 ss.) aus, nicht von Lukas (19, 11 ss.). Es wird nur ein Zug aus Lukas eingetragen, nämlich aus der Erzählung vom verlorenen Sohn, der das ihm zugefallene

Erbe seines Vaters liederlich verpraßte. Dieser Zug aber ist geeignet, die gleichnismäßige Bedeutung der Talente zu verdunkeln. Ein Gleiches gilt auch davon, daß der Verberger des Talents verhältnismäßig gelinde davon kommt. Nach der wahren Pointe der Parabel ist das das Schlimmste, daß man die von Gott verliehenen Gaben rosten läßt.

4. Epiphanius scheint es für möglich zu halten, daß das Hebräerevangelium aus dem Griechischen in das Aramäische übersetzt sei; er weiß von Hörensagen, daß dies auch mit dem vierten Evangelium und der Apostelgeschichte geschehen sei; wir selbst besitzen noch jetzt eine solche Übersetzung des griechischen Tobit. Es kann sich dabei natürlich nur um das mit Matthäus Übereinstimmende handeln, nicht um die Änderungen und Zusätze, die der aramäisch schreibende Verfasser angebracht hat. Sofern nun das Hebräerevangelium von dem auf der Grundlage des Markus beruhenden Matthäus abhängt, der nie anders als griechisch existiert hat, muß es Übersetzung sein. Dagegen beruft man sich auf Mt 6, 11. Hieronymus sagt von der vierten Bitte des Vaterunsers: „In hebraico evangelio secundum Matthaeum ita habet: panem nostrum crastinum da nobis hodie". Anderswo gibt er an: „In evangelio secundum Hebraeos pro supersubstantiali pane reperi m a h a r". Das Äquivalent für panem nostrum crastinum kann freilich nicht das nackte m a h a r sein, auch nicht l ' h e m m a h a r, noch weniger das grammatisch unzulässige l a h m a n m a h a r, sondern nur l a h m a n d i l m a h a r oder vielleicht l a h m a n l ' m a h a r. Hieronymus muß sich also leichtfertig kurz ausgedrückt haben. Wer nun d i l ' m a h a r als Original für ἐπιούσιος ansetzt, leitet dieses von ἡ ἐπιοῦσα ab. Aber man begreift nicht, warum statt des naheliegenden τὸν εἰς αὔριον das ganz absonderliche τὸν ἐπιούσιον gesetzt sein soll, zumal dadurch auch der Sinn verdorben wird. Denn dem voraufgehenden σήμερον entspricht nicht ἡ ἐπιοῦσα, sondern nur αὔριον; ἐπιούσιος als Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα zerstört den Gegensatz, der im Hebräerevangelium ausgedrückt ist. Es dünkt mich also unwahrscheinlich, daß ἐπιούσιος eine Übersetzung von d i l ' m a h a r ist, und vielmehr wahrscheinlich, daß es im Hebräerevangelium auf grund der Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα zu einem passenden Sinn umgedeutet ist, damit es dem σήμερον entspreche. Man kann verstehn, daß das Hebräerevangelium ἐπιούσιος mit d i l ' m a h a r, aber

nicht, daß Matthäus dil'mahar mit ἐπιούσιος wiedergab. — Hinwiederum darf man sich zu gunsten der Annahme, daß das Hebräerevangelium aus dem Griechischen übertragen sei, auf Mt 27, 16 berufen. Es hat nämlich dort statt Bar Abba gelesen Bar Rabban, was von Origenes mit υἱὸς τοῦ διδασκάλου ἡμῶν interpretiert wird und ähnlich von Hieronymus [1]). Das heißt, es hat den Akkusativ Βαραββᾶν, in welchem der Name bei Matthäus ausschließlich (fünf mal) vorkommt, beibehalten und ist also vom griechischen Texte ausgegangen. Jedenfalls kann Βαραββᾶς nicht aus Barrabban gräcisiert sein; es müßte Βαραββάνας heißen. Nach marána tha und auch nach einer inschriftlichen Bezeichnung des Tetrarchen Philippus als marána zu schließen, sagte man auch zu Jesu Zeiten nicht rabban, sondern rabbána; der vokalische Auslaut des Pronominalsuffixes der 1. Pluralis blieb in Palästina erhalten. Und schließlich ist Barabba bei den Juden ein häufiger Personenname, Barrabban aber, wenn überhaupt, so wenigstens in älterer Zeit nicht nachzuweisen.

Das allgemeine Ergebnis der Untersuchung ist, daß das Hebräerevangelium unseren Matthäus voraussetzt. Es baut die Korrekturen aus, welche dieser an Markus vorgenommen hat, wie aus den Perikopen von der Taufe und vom reichen Jüngling hervorgeht. Von Matthäus abwärts neigt es sich zu Lukas und Johannes, wie der Bericht über die Christophanien erkennen läßt, unter denen besonders die vor Jakobus dem Gerechten charakteristisch ist [2]). Mit Markus berührt es sich gar nicht; von dem Ausgangspunkt der evangelischen Literatur ist es am weitesten entfernt. Die über die kanonischen Evangelien hinausgehenden Partien mögen allerdings nicht alle erst von den Gelehrten des Hebräerevangeliums, wie sie Hieronymus nennt, stammen, sondern zum teil schon früher bestanden haben und umgelaufen sein; aber es sind dann nicht Reste einer uralten, sondern Auswüchse einer jungen Tradition, als welche sie sich meist durch

[1]) Die Deutung stammt natürlich nicht von dem Hebräerevangelium selber (denn da müßte ja Bar Rabban durch Bar Rabban interpretiert sein, idem per idem), sondern von dessen Interpreten. Das filius magistri eorum des Hieronymus ist Oratio obliqua, wenn es nicht auf einer Oscitanz des Kirchenvaters beruht; denn Bar Rabb'hôn als Personenname wäre unmöglich.

[2]) Mit dem vierten Evangelium hat das der Hebräer auch das gemein, daß Petrus als Sohn des Johannes bezeichnet wird.

ihre Theologie kennzeichnen. Wie alt das Apokryphon ist, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ausmachen. In der Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts muß es schon in der Gestalt vorhanden gewesen sein, in der Origenes und Hieronymus es kannten.

§ 12. Zacharias Barachiae.

Nach der Niederwerfung Galiläas durch Vespasian A. D. 67 brach in Jerusalem ein Sturm aus gegen die bis dahin noch wesentlich aristokratische Regierung, die des Verrats, des heimlichen Einverständnisses mit den Römern, geziehen wurde. Er ging aus von den Zeloten, die nach jenem Ereignis aus der Provinz in die Hauptstadt geflüchtet waren. Die jerusalemischen Bürger, von dem Erzpriester Ananus geführt, setzten sich zwar wider die Eindringlinge zur Wehre; aber als diese im Winter von 67 auf 68 Sukkurs von den Idumäern erhielten, war ihr Sieg entschieden. Sie feierten ihn durch ein Würgen, dem namentlich die geistliche und weltliche Aristokratie zum Opfer fiel. Es war der Untergang der alten jüdischen Regierung, man kann sagen des alten jüdischen Gemeinwesens. Das allgemeine Gemetzel hatte aber noch ein Nachspiel. Es waren ihm einzelne den Zeloten misliebige Männer entgangen, so der vornehme und reiche Zacharias Sohn des Bariscäus [1]). Der wurde nachträglich aufgegriffen und im Tempel vor Gericht gestellt, verteidigte sich jedoch gegen die Anklage auf Verrat mannhaft und mit solchem Erfolg, daß die Richter für Freisprechung stimmten. Sofort fielen zwei Zeloten über ihn her und stießen ihn auf der Stelle [2]) nieder mit den Worten: da hast du auch unsere Stimmen!

Mit diesem Zacharias Bariscaei wird der in dem Herrenwort Mt 23, 35 erwähnte Zacharias Barachiae zusammengebracht, angeblich schon von Chrysostomus, und in späterer Zeit von vielen Gelehrten, seit Hugo Grotius bis auf Herder [3]). Da aber Jesus dann auf ein Ereignis Bezug genommen haben müßte, welches erst lange nach seinem Tode eintrat, so ist neuerdings, namentlich seit Theile [4]),

---

[1]) Der Name Bariscäus läßt sich nicht identifizieren, Bar (Sohn) steckt nicht darin. Varianten: Baruch, Baris. Baruch ist eine Nebenform von Barachias.

[2]) Ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ Bellum 4, 343 scheint nach 4, 344 ἐν τῷ περιβόλῳ zu bedeuten.

[3]) ed. Suphan 19, 398. Anders 19, 235.

[4]) In Winers und Engelhardts neuem krit. Journal 2, 401 ss.

Zacharias Bariscaei als der in Mt 23, 35 gemeinte Märtyrer ziemlich allgemein aufgegeben und an seine Stelle nach dem Vorgang des Hebräerevangeliums der Hohepriester Zacharia ben Jojada gesetzt, der nach 2 Chron 24, 20 s. auf Befehl des Königs Joas von Juda im Vorhof des Tempels getötet sein soll, um die Mitte des neunten Jahrhunderts vor Chr. Es wird angenommen, Matthäus habe den Vatersnamen, der in der Parallelstelle bei Lukas (11, 51) fehlt, aus dem Eigenen hinzugetan und sich dabei geirrt, indem er den Zacharias ben Jojada vielleicht mit Zacharias Bariscaei, vielleicht auch mit dem Propheten Zacharia ben Berechia verwechselte. Nun ist aber die biblische Chronik ein nicht populäres, sondern gelehrtes Buch, das zu Vorlesungen nicht gebraucht und erst sehr spät, nach der Abtrennung von Esdrae und Nehemiae, in den Kanon aufgenommen wurde; es wird im Neuen Testament nicht daraus zitiert, vielmehr aus den parallelen Büchern Samuelis und der Könige, in denen jene Geschichte nicht steht. Man würde von vornherein annehmen, daß Jesus die Chronik nicht gekannt habe. Sehr befremdlich wäre es jedenfalls, daß er eine nur darin vorkommende Angabe ans Licht gezogen und als seinen Zuhörern bekannt vorausgesetzt hätte. Diesem Bedenken gegenüber sucht nun Moore nachzuweisen, daß grade an die Stelle der Chronik, um die es sich handelt, eine Legende sich angeknüpft habe, die auch Jesu und seinen Zuhörern bekannt gewesen sein dürfe [1]). Er sammelt die Stellen, wo jene Legende in der rabbinischen Literatur vorkommt und gibt von ihrer ältesten Form eine englische Übersetzung, die ich hier ins Deutsche übertrage.

„R. Johanan sagte: acht tausend von der Blüte der Priesterschaft wurden für das Blut des Zacharia erschlagen. — R. Juda fragte den R. Acha: wo töteten sie den Zacharia, im Hofe der Weiber oder im Hofe Israels? Jener antwortete: weder im Hofe der Weiber noch im Hofe Israels, sondern im Hofe der Priester. Und sie verfuhren mit seinem Blute nicht wie mit dem Blute eines Hirsches oder einer Antilope. In bezug auf dieses steht geschrieben (Lev 17, 13): er soll das Blut ausschütten und mit Erde bedecken. Aber in bezug auf jenes (Ez 24, 7. 8): denn das von ihr (von der Stadt Jerusalem) vergossene Blut ist mitten in ihr geblieben, sie hat es nicht auf die Erde geschüttet und mit Staub bedeckt — um Grimm zu erregen,

[1]) Journal of the American Oriental Society 1906 p. 317 ss.

um Rache zu nehmen habe Ich (Jahve) das von ihr vergossene Blut auf den blanken Fels getan, damit es nicht bedeckt würde. — Israel beging (mit dem Morde Zacharias) sieben Sünden an dem selben Tage: sie töteten einen Priester, und einen Propheten, und einen Richter, und vergossen unschuldiges Blut, und entweihten den Hof, und es war ein Sabbat, und der Versöhnungstag. Als Nabuzaradan (im Auftrage Nabukodrossors) an die Stelle kam, sah er das Blut aufwallen und fragte sie, was für Blut das wäre. Sie antworteten: das Blut von Stieren und Lämmern und Widdern, das wir auf unsern Altar zu bringen pflegen. Da brachte er Stiere und Widder und Lämmer und schlachtete sie über dem Blut Zacharias, aber es fuhr fort zu wallen. Da sie ihm nicht die Wahrheit bekannten, so .... [1]). Sie dachten: in anbetracht dessen, daß der Heilige, der Hochgelobte, gewillt ist sein Blut von uns zu fordern, (wollen wir die Wahrheit gestehn). Sie sagten zu ihm: dies ist das Blut eines Priesters und Propheten und Richters, der uns das weissagte, was du uns jetzt tust, und wir erhuben uns gegen ihn und töteten ihn. Nun brachte er acht tausend von der Blüte der Priesterschaft und schlachtete sie für das Blut Zacharias; doch es fuhr fort zu wallen. Da schalt er es und sagte: verlangst du, daß dein ganzes Volk deinetwegen ausgerottet werde? Darauf wurde der Heilige, der Hochgelobte, von Mitleid erfüllt und sagte: wenn er, Fleisch und Blut und ein grausamer Mann, von Mitleid mit meinen Kindern erfüllt wird, um wie viel mehr ich, von dem geschrieben steht: denn ein barmherziger Gott ist der Herr dein Gott, er wird dir nicht versagen, noch dich vernichten, noch den Bund mit deinen Vätern vergessen. Damit gab er dem Blut einen Wink, und es wurde alsbald aufgesogen."

Die Hauptsache, auf die es ankommt, fehlt hier. Auf die Chronikstelle wird durchaus nicht Bezug genommen: Israel hat die Schuld begangen und nicht der König, Israel (vor allem die Priesterschaft) büßt sie und nicht der König. Von dem Hohenpriester Zacharia ben Jojada ist mit keinem Worte die Rede. Moore nimmt aus eigener Macht an, daß er gemeint sei. Aber wenn man auch zugeben wollte, daß er dazu ein Recht hätte und daß ferner die rabbinische Legende, die nach ihm für das vierte christliche Jahrhundert nachweisbar sein

[1]) Die folgenden Worte werden von Moore übersetzt: he strung them up in the place of judgement. Diese Übersetzung scheint mir unsicher.

soll, Jesu und seinen Zeitgenossen vertraut gewesen wäre, so eignet sich doch ihr Inhalt durchaus nicht zur Erklärung von Mt 23, 35 oder von Lc 11, 51. Denn da steht die Strafe für den Mord, nämlich die Zerstörung Jerusalems, noch aus; hier dagegen ist sie längst durch die Chaldäer vollstreckt und das unschuldig vergossene Blut längst abgewaschen. Und wenn man statt von der rabbinischen Legende direkt von der Chronikstelle ausgeht, so liegt die Sache nicht anders: für die dort berichtete Entweihung des Tempels (die übrigens sofort an dem schuldigen Könige gerächt wird) könnte auch nur die erste Zerstörung Jerusalems und nicht die zweite die Strafe sein. Dazu kommt noch eine andere Unstimmigkeit. Dem Abel als ersten Märtyrer entspricht in dem Ausspruch Jesu Zacharias als letzter. Zacharia ben Jojada war aber nicht der letzte; nach ihm haben die Juden noch viele Propheten und Gerechte umgebracht, z. B. unter König Manasse und unter König Jojakim. Es ist eine elende Auskunft, daß der im neunten vorchristlichen Jahrhundert umgebrachte Hohepriester als der letzte vor A. D. 70 umgebrachte Märtyrer gelten könne, weil die Chronik am Ende des Kanons stehe. Dieses Aberwitzes schämt sich auch Moore; er weist darauf hin, daß die Bücher des Alten Testaments zur Zeit Jesu noch nicht wie in einer Tauchnitzausgabe zusammen gebunden waren, sondern einzeln umliefen. „It is not, because the death of Zechariah was the last crime of the kind in Jewish history, that it is named in the Gospel, but because it was in popular legend the typical exemple of the sacrilegious murder of a righteous man, a prophet of God, and of the appalling expiation God exacted for it." Also der in Wahrheit nur aus dem Dunkel der Chronik ans Licht gezogene Mann — denn daß er ein Held der populären Legende gewesen sei, beruht auf einer petitio principii — soll nicht bloß zur Zeit Jesu bekannt, sondern auch ein Typus gewesen sein, von gleicher Bedeutung wie Abel. Das ist ein Postulat der Verzweiflung. Und dem Wortlaut des Evangeliums wird dadurch Gewalt angetan. Denn kein Unbefangener kann zweifeln, daß da nicht nur von Typen die Rede ist, sondern von Grenzmarken eines langen Zeitraums; alles unschuldige Blut von Abel bis auf Zacharias, vom Anfang der heiligen Geschichte bis zur letzten Zerstörung Jerusalems, soll summiert werden. Der gemeinte Zacharias muß demnach der Endzeit der jüdischen Theokratie ganz nahe gestanden haben und der letzte hervorragende Märtyrer gewesen sein. Der eigentliche Inhalt der

Drohung ist ja auch nach dem Zusammenhange die Rache an den Juden für Jesus selber und für die christlichen Märtyrer; das würde durch den Sohn Jojadas ausgeschlossen. Dagegen erfüllt Zacharias Bariscaei [1]) alle Bedingungen. Der Sturz der alten Regierung durch die Zeloten war die Vorstufe zum Sturz des Ganzen, und die Ermordung des Zacharias im Tempel die eindrücklichste Episode dabei. Nach Josephus ging die Sage, daß wenn Hände der Einheimischen Tempel und Altar verunreinigen würden, der Untergang der Nation bevorstehe.

Auch die von Moore angeführte rabbinische Legende ist nur ein Nachklang davon; denn mit der Chronik hat sie nichts zu tun. Die Rabbinen wissen von der allgemeinen Geschichte des jüdischen Aufstandes wenig und von den Zeloten gar nichts; aber der im Tempel ermordete Zacharias ist ihnen nicht aus der Erinnerung geschwunden, wenn sie ihn auch aus dem geschichtlichen Boden, den sie nicht kannten, in einen anderen versetzt haben, der ihnen vertrauter war. Ihre Erzählung hat mit der des Josephus den gemeinsamen Zug, welcher der Chronik nicht entspricht, daß der Mord eines Zacharias als Schuld des Volkes mit dem Ende des Volkes in Zusammenhang gebracht wird. Sie haben nur, wie sie es oft tun, die Zerstörung Jerusalems durch Titus vertauscht mit der durch die Chaldäer [2]). Auch den Blutflecken, um den sich ihr Interesse hauptsächlich dreht, haben sie aus dem zweiten Tempel in den ersten versetzt. Es heißt nämlich bei dem von Moore übersehenen ältesten literarischen Zeugen der Legende, dem Pilger von Bordeaux: In aede ipsa, ubi templum fuit quod Salomo aedificavit, in marmore ante aram sanguinem Zachariae dicunt hodie fusum; etiam parent vestigia clavorum militum, qui eum occiderunt, per totam aream. Also noch zu seiner Zeit wurde der Stein gezeigt, worauf das Blut Zacharias geflossen sein sollte, als Reliquie natürlich des zweiten Tempels [3]).

---

[1]) Bariscäus läßt sich mit Barachias leicht zusammenbringen, während Jojada durchaus nicht. Es kommt aber auf den Vatersnamen wenig an; meine Argumente gelten ebenso gut für Lukas wie für Matthäus.

[2]) Etwas anders, aber doch ähnlich ist es, wenn in den Apokalypsen des Baruch und des Ezra die chaldäische Zerstörung Jerusalems an stelle der römischen tritt.

[3]) Der Stein befand sich vor dem Altar der christlichen Kirche, die sich auf dem Platz erhob, wo früher der jüdische Tempel gestanden hatte. Auch die Rabbinen

Das Patronym des Zacharias war früh in Vergessenheit geraten und wird von dem Pilger von Bordeaux und von den Rabbinen nicht mehr genannt. Daher konnte er später in beliebiger Weise näher bestimmt werden. Die Christen machten ihn gewöhnlich zum Vater des Täufers Johannes, und die Muslime folgten ihnen darin, setzten jedoch seinen Tod wie die Juden in die Zeit vor Nabukodrossor. Der Hohepriester Zacharia ben Jojada ist überhaupt nicht in die Legende übergegangen; er ist nur von den Gelehrten des Hebräerevangeliums aus der Chronik ausgegraben.

Hugo Grotius und seine Nachfolger (z. B. Calmet) haben den Ausspruch Jesu Mt 23, 35 zu verstehn gewagt, weil sie ihn für eine Weissagung hielten. Für die gegenwärtigen Theologen, die nicht mehr an Weissagungen glauben, ist er begreiflicher weise ein Stein des Anstoßes. Er läßt sich aber durch das Hebräerevangelium nicht beseitigen. Auch mit seiner Abwälzung auf die Sophia (Wilke 689) wird nichts gewonnen.

§ 13. Der Menschensohn.

1. Nach dem Vorgange von Eerdmans hat Hans Lietzmann geleugnet, daß Jesus sich selber den Menschensohn genannt habe, und behauptet, daß der Ausdruck ihm erst hernach in den Mund gelegt sei. Ich habe mich seiner Ansicht angeschlossen, nachdem ich früher mich angestrengt hatte, auf halbem Wege stehn zu bleiben.

Wie kommt Jesus dazu, sich mit dem Ausdruck Menschensohn als Messias zu bezeichnen? Er hat aramäisch gesprochen. Bei den Aramäern ist aber Menschensohn, b a r n a s c h a, nichts besonderes, sondern das gewöhnliche Individualwort für Mensch [1]). Sie haben für den Begriff Mensch ursprünglich nur ein Gattungswort n a s c h a; um das einzelne Exemplar zu bezeichnen, setzen sie b a r d. i. Sohn daran. So sagen sie auch b a r c h e r e (Sohn des Adelsstandes) für den Adlichen, b a r ç a b b â e (υἱὸν βαφέων = jombaphaeus bei Assemani B. O. 1, 185) für den Färber, b a r c h a d ô r e (Land Anecd. 2, 83) für den Bettler, b a r â m o d â j e für den Taucher, b a r g i n n â j e für den Gärtner. Ebenso die Hebräer ben adam, ben baqar; ähnlich bne nebîim, bne raqqâchim.

---

reden von dem Stein vor dem Altar, auf dem das Blut Zacharias vergossen war, und legen Gewicht darauf.

[1] Vgl. die Naqâid des Garir und Farazdaq ed. Bevan 134, 2.

Dalman behauptet nun freilich, barnascha für Mensch sei nur im mesopotamischen Dialekt des Aramäischen gebräuchlich, nicht in dem palästinischen, den Jesus redete. Nun mag jenes Kompositum wohl in dem einen Dialekt beliebter gewesen sein als in dem anderen; im Mandäischen z. B. hat es das Simplex völlig verdrängt. Aber wenn Dalman meint, dem Jüdisch-palästinischen sei es überhaupt fremd, so irrt er. Als Beweis führt er nach seiner bereits früher gewürdigten Gewohnheit an, daß es bei den Rabbinen, wenigstens im Singular, nicht vorkomme, sondern dafür im gleichen Sinne nasch und nascha ohne bar. Aber nasch und nascha sind unter sich verschieden, und keins von beiden deckt sich mit bar nascha. Nasch hat indefiniten Sinn (quidam) und wird im Daniel stets mit kol oder la verbunden (jeder, keiner). Und nascha ist dem Sinne nach nicht singularisch, sondern pluralisch. So nicht bloß im palästinischen Aramäisch der Christen, sondern auch bei Daniel. Wenn es in der rabbinischen Literatur singularisch gebraucht und als Plural davon inâschaija oder inâsche gebildet wird, so beruht das auf Verwilderung der Sprache und ist für die Zeit Jesu nicht maßgebend. Es kann dadurch der im ganzen Bereich des Aramäischen klar vorliegende Tatbestand nicht umgestoßen werden, daß nascha das Generale ist und daß daraus das Individuale durch Vorsetzung von bar abgeleitet wird. Dalman bemerkt selber, daß es niemals hâu nascha heiße, sondern nur hâu gabra — ohne den Grund zu ahnen, daß nämlich der Gattungsname nicht mit einem Demonstrativ verbunden werden kann, wenigstens nicht mit einem singularischen. Hätte er gesagt, das gewöhnliche Individuale sei nicht barnascha, sondern gabra, so hätte er eher Recht; im offiziellen Targum ist gabra allerdings besonders deshalb vorgezogen, weil im Hebräischen isch entspricht, da ben adam dort bloß poetisch ist. Lag jedoch ein Bedürfnis vor für den allgemeinen und ungeschlechtlichen Ausdruck Mensch, so sagte man überall im Aramäischen, und nicht bloß im Plural, barnasch und barnascha. So auch in Palästina, wie aus Daniel, aus der Syropalästina, und teilweise auch aus der rabbinischen Literatur erhellt [1]). Dalman ignoriert oder bemängelt diese Zeugnisse aus

[1]) Ebenso aus 4 Esdrae. Denn in Kap. 13 ist homo deutlich barnascha, weil es auf Daniel beruht. Wäre der Ausdruck vereinzelt gewesen, so würde filius hominis übersetzt sein; aber er unterschied sich nicht von dem überall gebrauchten einfachen Ausdruck für Mensch. Das Original war also jüdisch-aramäisch, wie

tendenziösem Grunde, weil es ihm nicht paßt, daß ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in Jesu Munde der Mensch bedeutet und nicht der Sohn des Menschen. Wenn in der Peschita dafür nicht barnascha, sondern genau nach dem Griechischen b'reh d'nascha gesagt wird, so ist das ein theologischer Barbarismus; es müßte eigentlich heißen b'reh d'barnascha wie in der Syropalästina. Älter ist b'reh d'gabra. Das wurde später korrigiert, denn es konnte nicht bloß Menschensohn bedeuten, sondern auch Mannessohn, was Jesus nicht sein sollte. Es hat sich nur restweise in der Syra Sinaitica und Curetoniana erhalten [1]).

2. Manche Neutestamentliche Forscher haben die Entdeckung Dalmans mit Freuden begrüßt, aus dem selben Motiv, welches ihn darauf geführt hat; für die Blößen, die er sich gibt, haben sie kein Auge. Sie suchen sich eine Autorität aus, die ihnen zusagt; oder sie konstatieren mit Vergnügen, daß die Gelehrten nicht einig seien, und halten es inzwischen, wie es sie lüstet. Für jeden, der sich die Mühe gibt, die sprachlichen Argumente zu prüfen, muß es fest stehn, daß der Menschensohn auf aramäisch nichts anderes bedeutet als der Mensch. An zwei oder drei Stellen des Markus hat der Ausdruck noch wirklich diese einfache Bedeutung. Storr [2]) und nach ihm H. E. G. Paulus wollten sie auch für die weit zahlreicheren Fälle festhalten, wo Jesus sich selbst damit meint: er habe nach bescheidener morgenländischer Sitte das Ich vermieden und in dritter Person von sich geredet. Sie berufen sich auf rabbinische Analogien, wie sie z. B. in Dalmans Dialektproben S. 18. 26 ss. vorkommen; indessen heißt es da immer jener Mensch und nicht der Mensch [3]).

---

das des Henoch. Gunkels hebräische Rückübersetzung von 8, 23 taugt nicht weil sich von עמד in den Versionen keine Spur findet, und weil als Zeuge aufstehn nicht biblisch ist. Das filius homo 8, 44 läßt sich nicht als Mißverständnis von filius hominis begreifen. In 6, 1 ist der Menschensohn christlicher Einschub (Syra, Aethiops).

[1]) Merkwürdig ist bar naschin bei Aphraates 84, 8. 9. 96, 18. 99, 14.

[2]) Observationes ad analogiam et syntaxin hebraicam pertinentes (Tubingae 1779) p. 106 s.

[3]) Das Er für Ich in dem durch eine Bedingungspartikel eingeleiteten arabischen Schwursatze paßt auch nicht. In dem Falle Tabari 1, 1804 redet Muhammed von sich als von einem gewissen Menschen; er verschleiert sich aber absichtlich und wird von dem Publikum nicht verstanden. Ein ander mal (Tab 1, 1150 s.) ist er deprimiert und sagt „der Verworfene" statt Ich; das gehört erst recht nicht her.

In anderer Weise glaubte Lagarde, frei nach Schleiermacher, dem Menschensohne auch als Selbstbezeichnung Jesu den allgemeinen appellativen Sinn belassen zu können: Jesus habe sich im Gegensatz zum Messias und zu der national verknöcherten jüdischen Religion als den Menschen bezeichnet, um damit zu sagen, daß ihm nichts Menschliches fremd sei und daß er die Idee des Menschentums erfülle. Dem kann man ebenso wenig zustimmen; denn Jesus war kein griechischer Philosoph und kein moderner Humanist, und er redete nicht zu Philosophen und Humanisten.

Es kann kein Zweifel sein, daß der Ausdruck in Jesu Munde den Messias bedeuten soll. Den Anlaß dazu hat das Buch Daniel gegeben, wo vom Messias[1]) gesagt wird: „siehe mit den Wolken des Himmels kam einer wie ein Mensch (barnasch)". Im Bilde eines Menschen erscheint er hier im Gegensatz zu den tierischen Repräsentanten der heidnischen Weltreiche. Aber er heißt nicht d e r M e n s c h, sondern sieht nur aus wie ein Mensch[2]). Darüber kommen auch die Apokalypsen Henochs und Ezras nicht hinaus, die an Daniel anknüpfen.

Henoch sagt: „Ich sah einen, dessen Erscheinung w i e d a s A u s s e h e n e i n e s M e n s c h e n war, und ich fragte einen Engel nach jenem Menschensohn, und er antwortete mir: dies ist der Menschensohn, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und Mächtigen aufspringen machen." Nachdem zu anfang genau mit den Worten Daniels gesagt ist „einer der wie ein Mensch (= Menschensohn) aussah", kann es nicht misverstanden werden, wenn hernach die Bezeichnung abgekürzt und nicht immer der Quasimensch gesagt wird, sondern einfach der Menschensohn (= Mensch). Daß die Abkürzung ihren Sinn nur aus der Rückbeziehung auf den danielischen Ausdruck bekommt, zeigt sich darin, daß in der Regel das rückweisende Demonstrativ hinzugefügt wird: j e n e r Menschensohn, d i e s e r Menschensohn. Das wäre ungerechtfertigt, wenn der Menschensohn hier ein fester Titel wäre, unter dem der Messias bekannt war und der nur ihm zukam. Das Demonstrativ hat nur bei einem Appellativum Sinn, nicht bei einem Eigennamen.

---

[1]) Eigentlich vom jüdischen Volk, aber darauf kommt hier nichts an.

[2]) Vgl. Apoc Joa 1, 13.

Ezra sagt: „Ventus ascendere fecit de corde maris quasi similitudinem hominis; et convolabat ille homo cum nubibus caeli... Et congregabatur multitudo hominum, ut debellarent hominem qui ascenderat de mari.“ Voran steht quasi similitudo hominis, dann folgt ille homo, zuletzt heißt es einfach homo, jedoch meist nicht ohne charakterisierendes Attribut. Der Mensch — so wird immer gesagt und nicht der Menschensohn — ist also auch hier noch kein zu einer Art Eigennamen erstarrter Titel des Messias, sondern nur eine Abkürzung des zu anfang gebrauchten eigentlichen und vollen Ausdrucks: das Wesen das einem Menschen glich, der wörtlich aus Daniel entlehnt ist. Es wäre unbequem gewesen, diesen weitläufigen Ausdruck jedesmal zu wiederholen; die Abkürzung genügt. Sie ist aber weiter nichts als ein Rückweis und empfängt Sinn und Inhalt aus dem Zusammenhang, in welchem sie steht.

Aus diesen literarischen Zeugnissen folgt also wohl, daß der danielische Quasimensch zur Zeit Jesu für den Messias galt und daß daran die eschatologische Hoffnung anknüpfte. Es folgt aber nicht, daß barnascha, der Mensch, schlechthin und ohne weiteres eine Bezeichnung des Messias war[1]); der Terminus empfängt vielmehr diesen spezifischen Sinn immer nur aus der ausdrücklichen Verbindung mit der Danielstelle, die ihr Licht darauf wirft. Erst in den Evangelien reißt er sich von der Wurzel los. Da heißt es nie dieser Mensch, sondern immer einfach der Mensch. Der Name ist absolut geworden, er wird nicht durch den Zusammenhang vorbereitet und eingeleitet, sondern erscheint ganz uneingeführt in isolierten Aussprüchen. Das wäre vielleicht da unanstößig, wo ein hinzugefügtes Prädikat keinen Zweifel läßt, daß der danielische Mensch gemeint sei, z. B. Mc 13, 26. 14, 62. 8, 31: der Mensch kommt in den Wolken des Himmels, in der Herrlichkeit des Vaters. Indessen diese Fälle sind in der Minderheit. Gewöhnlich wird das Subjekt den jüdischen Zuhörern durch seine Prädikate keineswegs kenntlich gemacht. Es entsteht somit die Schwierigkeit: Jesus hat den Gebrauch des allgemeinsten Namens Mensch in einer ganz exochischen Bedeutung bei den Juden nicht vorgefunden, verwendet ihn

[1]) Bei den Rabbinen heißt der Messias der Davidssohn und nie der Menschensohn.

jedoch als kurrente Münze und meint sich selbst damit. Er setzt voraus, daß derselbe in dieser Bedeutung seinen jüdischen Zuhörern — auch seine Jünger waren Juden — bekannt und geläufig sei. Und sie verstehn ihn auch und fragen nicht: was willst du eigentlich damit sagen? Es findet sich keine Spur, daß der Name ihnen ein Rätsel aufgab. Dabei waren sie doch nicht in der Lage wie wir, den Sinn desselben durch Vergleichung der verschiedenen Stellen, wo er gebraucht wurde, heraus zu finden. Sie konnten auch nicht schon aus seiner Form schließen, daß er etwas Besonderes bedeuten sollte; denn in der aramäischen Sprache hörten sie nur „der Mensch" und nicht „der Menschensohn".

3. Da nun Jesus seinen Zuhörern verständlich sein wollte, so kann er sich nicht selber bei Lebzeiten den Menschensohn genannt haben. Auch die Aussagen, welche an diesen befremdlichen Namen angeknüpft werden, bestätigen das; sie lassen vermuten, daß derselbe ihm erst später von den Christen beigelegt wurde [1]). Es sind bei Markus lauter Weissagungen Jesu, vorzugsweise über seinen Tod und seine Auferstehung. Er richtet sie fast ausschließlich an seine Jünger und eröffnet ihnen darin insgeheim seine Metamorphose zum christlichen Messias. Diese war ihnen aber in Wirklichkeit nicht zum voraus bekannt, sondern sie vollzog sich in ihnen erst ex post, durch die Begebenheiten. Die Kreuzigung des Meisters erschütterte ihnen zunächst den Glauben, daß er der Messias sei, aber sie begriffen sie durch die Auferstehung, indem sie an die Stelle des jüdischen Messias einen ganz anderen setzten. In der Folge ließen sie dann die Umwandlung des Begriffs, auf der das Christentum oder das Evangelium beruhte, schon von Jesus selber vollziehen, und zwar eben in den Weissagungen über den Menschensohn. Der Name sollte nicht bloß, als mysteriös, in den Weissagungsstil passen und es vermeidlich machen, daß Jesus gradezu sagte: Ich werde gekreuzigt werden und auferstehn. Sondern er sollte vor allem den jüdischen Messiasbegriff korrigieren. Er tritt bei Markus zuerst auf nach dem Petrusbekenntnis. Jesus lehnt zwar den Christus, den Petrus ihm anträgt, nicht ab, bezeichnet sich aber doch selber nie so, um nicht

[1]) Bei Paulus findet sich der Ausdruck nicht. Freilich kommt er auch in den Evangelien nur als Selbstbezeichnung Jesu vor, und daher, kann man sagen, hatte Paulus keinen Anlaß ihn zu verwenden. Aber befremdlich bleibt die Sache doch.

falsche Vorstellungen über sein Wesen zu erwecken. Er setzt vielmehr stillschweigend den Menschensohn an die Stelle. Der Ausdruck hat antithetische Bedeutung, nicht bloß in diesem Falle, sondern auch sonst. Er bezeichnet den himmlischen Messias der Christen im Gegensatz zu dem irdischen der Juden. Das entspricht der Danielstelle, denn darnach wird der Menschensohn von der Erde in den Himmel aufgenommen.

Daraus erklärt sich freilich noch nicht ganz, daß Jesus den Menschensohn einfach für Ich gebraucht. Ihm selbst ist solche Redeweise auch darum nicht zuzutrauen, weil er sich nicht in den Nimbus eines alten Sehers einhüllte und nicht aus einer anderen Person heraus sprach. Wie kamen aber die Christen darauf, ihm diesen wunderlichen Ersatz für Ich in den Mund zu legen? Der Anlaß dazu läßt sich möglicher weise finden in den beiden bekannten Stellen Mc 2, 10: der Menschensohn hat Befugnis auf Erden Sünden zu vergeben, und Mc 2, 28: der Menschensohn ist Herr auch über den Sabbat. Aus dem Zusammenhang ergibt sich mit voller Deutlichkeit, daß der Menschensohn hier den gewöhnlichen Sinn von barnascha hat und nichts weiteres als „der Mensch" bedeutet. Jedoch schon früh ist darin eine Selbstbezeichnung Jesu erblickt, da barnascha nicht mit ὁ ἄνθρωπος, sondern mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου übertragen wird — nach der naheliegenden Erwägung, daß nur der Messias Sünden vergeben und den Sabbat brechen dürfe. Von da aus konnte also eine Gewohnheit Jesu, an stelle von Ich den Menschensohn d. h. den Messias zu setzen, erschlossen und davon ein weiterer Gebrauch gemacht werden.

Es läßt sich in den Evangelien noch verfolgen, wie dieser Gebrauch sich immer mehr ausdehnte. Bei Markus hält er sich in weit engeren Grenzen als bei Matthäus und Lukas. In der ersten Hälfte des zweiten Evangeliums kommt der Menschensohn überhaupt nicht vor, wenn man von den beiden so eben besprochenen Stellen absieht. Seinen Hauptsitz hat er in dem Präludium zur Passion nach dem Petrusbekenntnis, in den esoterischen Reden Jesu an die Jünger, in denen er das Evangelium und die Kirche vorweg nimmt und zwar nur in Weissagungen. Da findet er sich sieben mal, gewöhnlich in Aussagen über die Kreuzigung und die Auferstehung, und einmal (8, 38) in einer Aussage über die Parusie. In der Passion noch vier mal, darunter zwei mal in Aussagen über die Parusie. Bei Matthäus kehren

diese Markusstellen sämtlich wieder, bei Lukas zum größten Teil (ausgenommen Mc 9, 9. 12. 10, 45. 14, 41). Aber diese beide Evangelisten haben außerdem eine Menge von Stellen, wo Jesus sich den Menschensohn nennt, vor Markus voraus. Nur in fünf Stellen treffen sie dabei zusammen: Mt 8, 20. 11, 19. 12, 32. 40. 24, 44 = Lc 9, 58. 7, 34. 12, 10. 11, 30. 12, 40. Jeder für sich allein führen sie den Menschensohn an sechzehn Stellen ein: Mt 10, 23. 13, 37. 41. 19, 28. 25, 31. 26, 2; Lc 6, 22. 17, 22. 24. 26. 30. 18, 8. 19, 10. 21, 36. 22, 48. 24, 7. Dabei ist zweierlei bemerkenswert. Erstens wird die von Markus eingehaltene Grenze (das Petrusbekenntnis) überschritten: von vorn herein redet Jesus von sich als dem Menschensohn, nicht bloß vor den Jüngern und in Weissagungen, sondern in Aussagen beliebigen Inhalts mit beliebiger Adresse. Dies geschieht ebenso wohl an Stellen, die Matthäus und Lukas gemein haben (Mt 8, 20. 11, 19. 12, 32 = Lc 9, 58. 7, 34. 12, 10) als in anderen (Mt 10, 23. 13, 37. Lc 6, 32). Zweitens ist das überwiegende Prädikat des Menschensohns nicht wie bei Markus das Leiden Sterben und Auferstehn, sondern das Weltrichten: so fast in allen Stellen, die allein bei Matthäus oder allein bei Lukas vorkommen, also in den jüngsten. Zuweilen ist der Menschensohn gesetzt, wo ursprünglich Ich stand: nämlich einmal bei Matthäus (10, 33) gegen Markus und Lukas (Mc 8, 38. Lc 9, 26. 12, 28) und einmal bei Lukas (6, 22) gegen Matthäus (5, 11); in den Handschriften findet sich das noch öfter. Also ein Crescendo, das seinen Höhepunkt in dem Sondergut bei Matthäus und Lukas erreicht. Es zeigt sich auch schon bei Markus: die vier Stellen in der Passion, wo der Menschensohn auftritt, gehören nicht zum Grundstock [1]). Daß aber der Menschensohn erst im Griechischen zu seiner messianischen Bedeutung gekommen sei, bezweifle ich, obgleich es in dieser Sprache leichter war, ihn vom Menschen zu unterscheiden als im Aramäischen. Denn damit gerät man in eine zu späte Zeit, und aus Mc 2, 10. 28 folgt es nicht. Schon die jerusalemischen Christen werden das spezifische barnascha von dem gewöhnlichen barnascha unterschieden haben.

§ 14. Der Todestag Jesu.

Nach den drei ersten Evangelien hat Jesus das jüdische Pascha, in der Nacht auf den 15. Nisan, noch mit seinen Jüngern gefeiert

[1]) Vgl. meine Noten zu Mc 13, 26. 14, 21. 41. 62.

und ist erst an dem darauf folgenden Tage gekreuzigt. Nach dem vierten hat er das Pascha nicht mehr gefeiert und ist schon am Tage vorher, am 14. Nisan, gekreuzigt. Diese Differenz hat den protestantischen Gelehrten früh zu schaffen gemacht. Sie suchten sie meist durch allerhand Künste wegzuräumen; nur Mosheim bekannte sie nicht lösen zu können. Die Verhandlungen traten in ein anderes Stadium, seit die Abkunft des vierten Evangeliums von dem Apostel Johannes bestritten wurde; wenn die Synoptiker überhaupt den Vorzug verdienten, so schien ihnen dieser auch in sachen des Todestages Jesu zu gebühren. Strauß jedoch sieht in seinem Leben Jesu vom Jahr 1835 (2, 411 ss.) zunächst von diesem allgemeinen Gesichtspunkte ab und erwägt die Merita des bestimmten Falles. Er würdigt die Schwierigkeit, daß Jesus nach den Synoptikern in der heiligen Nacht gerichtet und am heiligen Tage gekreuzigt sein soll, und erkennt die Schwäche der Versuche, ihr auf der Spur von Hugo Grotius durch allerhand Auskünfte antiquarischer Gelehrsamkeit zu entgehn. Er weist auch auf das Motiv hin, wodurch die synoptische Tradition dazu kommen konnte, Jesu letztes Mahl mit dem Paschamahl und seinen Todestag mit dem Osterfest zu kombinieren. „Da nämlich nach 1 Cor 5, 7 schon in der apostolischen Zeit der Tod Jesu mit der Schlachtung des Paschalammes verglichen wurde, so lag es nahe genug, die Hinrichtung Jesu auf den ersten Ostertag zu verlegen und seine letzte Mahlzeit, bei welcher er das Abendmahl gestiftet haben sollte, als das Paschamahl zu betrachten.“ Er entscheidet sich aber darum doch nicht für Johannes. Er findet auch bei ihm ein mögliches Motiv, das ihn bewegen konnte, den Tod Jesu irrig auf den Nachmittag des 14. Nisan und seine letzte Mahlzeit auf den Abend vorher zu legen. „Wenn nämlich dieser Evangelist in dem Umstand, daß dem Gekreuzigten nicht die Beine zerschlagen wurden, eine Erfüllung des ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτῷ (Exod 12, 46) findet, so konnte ihn diese Beziehung des Todes Jesu auf das Osterlamm zu der Vorstellung veranlassen, daß um die selbe Zeit, in welcher die Paschalämmer geschlachtet wurden, am Nachmittag des 14. Nisan, Jesus am Kreuz gelitten und den Geist aufgegeben habe, also die am Abend vorher gefeierte Mahlzeit noch nicht das Paschamahl gewesen sei.“

Allein die Rücksicht darauf, daß das Paschalamm etwas früher geschlachtet als gegessen wurde, kann den vierten Evangelisten

schwerlich bewogen haben, die synoptische Datierung umzustoßen [1]). Wenn er sie beließ, konnte er ja das ὀστοῦν κτλ ebenso gut anbringen, sie zu ändern hatte er kein Interesse. Vielmehr wenn die Frage gestellt wird, auf welcher Seite die Differenz, um die es sich handelt, am leichtesten durch ein tendenziöses Motiv sich erklären läßt, so muß die Antwort lauten: auf seiten der Synoptiker. Der Grund, der sie veranlaßt hat, den Tod Jesu auf den Paschatag zu verlegen, ist von Strauß einleuchtend dargelegt. Die Folge war, daß nun die Heiligkeit des Tages von den Juden außer Acht gelassen werden mußte, ἀσυμφώνως τῷ νόμῳ, wie im Eingang des Chronikon paschale mit Recht gesagt wird. Daß Johannes dieser Schwierigkeit entgeht, hätte Strauß doch noch ganz anders für ihn in die Wage werfen müssen, als er es tut; sie ist ungeheuer groß und in der Tat eine Unmöglichkeit. Auch das spricht für Johannes, daß Paulus (1 Cor 11, 23) nicht von der Paschanacht redet, sondern von der Nacht des Verrats.

Es wäre freilich trotzdem sehr gewagt, die synoptische Darstellung in einem einzelnen Punkte nach Johannes zu verbessern, wenn sie in sich einheitlich wäre. Sie zeigt aber schon darin einen inneren Widerspruch, daß der erste Feiertag faktisch als Werktag erscheint und daß seine Entweihung durch die Juden nirgend zu einer Bemerkung Anlaß gibt. Dazu kommt ein positiveres Datum, das am deutlichsten bei Markus eine ältere Tradition durchblicken läßt, welche mit der Angabe des Todestages Jesu mit Johannes nicht im Widerspruch steht. Schon Neander (Leben Jesu 1837 S. 570)

---

[1]) Markus (14, 12) ignoriert den Zeitunterschied zwischen Schlachten und Essen. Das ist das natürliche, das andere Tüftelei. Eher ließe sich die Motivierung hören, es habe dabei, daß Jesus nicht mehr das Osterlamm mit seinen Jüngern ißt, die Absicht gewaltet, ihn nicht die Fortsetzung der jüdischen Feier im Christentum sanktionieren zu lassen; aber auch dadurch wird die Sache nicht besser: vgl. meine Note zu Joa 19, 31—42.

In der Tat beweist der Name Pascha für das christliche Osterfest allerdings, daß es von den Juden übernommen war und ihm ein historischer Anlaß (und zwar Kreuzigung und Auferstehung zusammen) nur untergelegt wurde, wenn auch sehr früh. Bei Aphraates 12, 4 (Wright 221) heißt es: „Unser Erlöser aß das Pascha mit seinen Jüngern in der bestimmten Nacht (dies ist Übersetzung von l e l s c h i m m u r i m = Vigiliennacht) des vierzehnten, und er machte das Zeichenpascha zum wahren Pascha für seine Jünger". Jesus ist nach Aphraates am fünfzehnten gekreuzigt, aber der Paschafeiertag ist bei ihm der vierzehnte, weil die Nacht zum vorangehenden Tage gerechnet wird und nicht zum folgenden.

hat auf Mc 14, 1. 2 hingewiesen: „es war aber das Fest des Pascha und des ungesäuerten Brodes über zwei Tage, und die Erzpriester und Schriftgelehrten sannen, wie sie ihn mit List fassen könnten und töten; denn sie sagten: nicht am Fest, daß kein Auflauf des Volks entstehe". Es darf daraus nicht geschlossen werden, daß die jüdischen Oberen an sich kein Bedenken gegen die Hinrichtung am ersten Ostertage hatten. Sie haben die ganze Festwoche im Auge, in der die Werktage weit überwogen. Sie beabsichtigen Jesus schon vorher aus der Welt zu schaffen, damit er keine Gelegenheit habe, während des Festes auf die Menge der Pilger zu wirken. Ihr Beschluß wird nicht bloß gefaßt, sondern auch ausgeführt sein; die tatsächliche Hast ihres Verfahrens spricht dafür, das Gegenteil wird auch nicht berichtet. Und woher anders als aus der Ausführung sollte der Berichterstatter seine Kenntnis von dem Beschluß haben? Er schloß ihn aus der Ausführung, indem er ihn derselben um einen Tag vorhergehn ließ. Der Folgerung aus 14, 1. 2, daß Jesus vor dem Pascha gestorben ist, steht nun freilich der ausdrückliche Bericht entgegen, daß er nach voraufgegangener Bestellung die Paschamahlzeit in Jerusalem mit seinen Jüngern gehalten habe. Aber das wichtigste Stück, welches darin eingefaßt ist, nämlich die Abendmahlsperikope (14, 22—25), paßt nicht in diesen Rahmen und namentlich nicht zu den unmittelbar vorhergehenden Versen (17—21), nach denen das Abendmahl durch die Paschamahlzeit eingeleitet worden sein soll. Das Abendmahl kann unmöglich als zweiter Gang der Paschamahlzeit betrachtet werden. Es kommt hinzu, daß Jesus dabei kein ungesäuertes Brod verwendet, wie es vom Vorabend des Festes an vorgeschrieben war, sondern gewöhnliches: λαβὼν ἄρτον ἔκλασεν[1]). Wenn nun die Eucharistie primär ist, so ist der ganze Bericht über die Paschafeier sekundär. Sein Inhalt trägt ohnehin die Züge der puren Legende, nicht bloß in 14, 12—16, sondern auch in 14, 17—21; vgl. Strauß a. O. § 116. 119. 114.

Wenn man die Unglaublichkeit, daß Jesus am ersten Festtage sollte verurteilt und gekreuzigt sein, hinnehmen wollte, so könnte

[1]) Allerdings bricht Jesus auch in Lc 24, 30 (vgl. Joa 21, 9) Brod, mitten in der Osterwoche; dabei ist ebenfalls nicht an Azyma gedacht. Aber hier wird in einem unhistorischen Bericht die jüdische Ostersitte ignoriert. Es soll die Fortsetzung des gewohnten Brodbrechens Jesu mit seinen Jüngern durch den Auferstandenen inauguriert werden; bei dieser wird gesäuertes Brod gebraucht.

man die Kollision von Pascha und Eucharistie freilich auch so beseitigen, daß man die letztere als Einlage betrachtete. Formell ließe sich dafür anführen, daß sie ohne 14, 12—21 unvorbereitet ist und in der Luft schwebt. Materiell, daß nicht sie zu der kirchlichen Feier den Anlaß gegeben hat. Diese ist vielmehr ein spontanes Festhalten der gewohnheitsmäßigen Tischgemeinschaft der Jünger mit Jesus nach seinem Tode, wobei er selber als anwesend galt; das Brodbrechen war dabei die Hauptsache, auf den Wein kam nichts an. Aber auch nur Paulus leitet die kirchliche Feier von der Einsetzung Jesu in der Nacht des Verrats ab. Markus hat die entscheidenden Worte „solches tut zu meinem Gedächtnis" nicht. Nach ihm ist das Todesmahl Jesu nicht ein zu wiederholender Akt, sondern eine Bundschließung, die ein für alle mal geschieht. Verwischt wird die Bundschließung bei Paulus durch den Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν zu τὸ σῶμα: er fehlt bei Markus. Verwischt wird sie bei Markus durch den Zusatz τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν zu τὸ αἷμα: er fehlt bei Paulus. Daß im übrigen die Übereinstimmung zwischen Paulus und Markus bei dieser Perikope so weit geht, hat nichts befremdendes.

§ 15. Johannes der Täufer und Jesus.

In den Noten zu Mt 11, 1—19 (Lc 7, 18—35) habe ich nachzuweisen gesucht, daß Jesus hier über Johannes und sich selber als Größen der Vergangenheit reflektiere. Daß er in 11, 18. 19 von sich ebenso wie von jenem im Präteritum ἦλθεν redet, ist freilich an sich kein Beweis. Indessen davon bin ich auch nicht ausgegangen, sondern von Art und Inhalt der Vergleichung zwischen den beiden Zeitgenossen. Was den Täufer auszeichnet, ist, daß er prophetisch auf Jesus hingewiesen hat; was ihm fehlt, ist, daß er doch nicht zu ihm übergegangen ist. In beiden Fällen ist das Maß der Beurteilung sein Verhältnis zu Jesus. Dieser aber identifiziert sich mit dem Christentum, als läge die Wirkung, die erst nach seinem Tode von ihm ausging, bereits perfekt und gegenwärtig vor. Denn die Betrachtungsweise, daß mit Johannes die alte Ära abgeschlossen sei und mit Jesus eine neue begonnen habe, setzt die Existenz des Christentums und dessen einschneidenden Unterschied vom Judentum voraus; und in dem Spruch, der Kleinste im Himmelreich sei größer als Johannes, kann das Himmelreich nur die Kirche bedeuten, zu der jener nicht gehörte.

Soll Jesus nun bei Lebzeiten solche Reflexionen angestellt haben und dabei von solchen Voraussetzungen ausgegangen sein? Zwischen den beiden Meistern selber bestand in Wahrheit keine Rivalität, sie entstand erst zwischen ihren Jüngern. Johannes war der Vorgänger Jesu, und seine Jünger hatten in der Taufe, im Fasten (Mc 2, 20), und im Gebet (Lc 11, 1) die Priorität vor den Jüngern Jesu. Sie schlossen sich ihnen nicht an, sondern behaupteten die Selbständigkeit ihres Meisters und dann natürlich auch seinen Vorrang vor Jesus. Die Christen dagegen behaupteten, er sei bloß der Wegbereiter Jesu gewesen, habe auch weiter nichts sein wollen und in ihm den Messias erkannt; die Inkonsequenz, daß er dann doch seine Jünger nicht zu ihm wies, erklärten sie daraus, daß er von hinten nach in Schwanken geraten sei, da er in Jesu faktischem Auftreten seine eigene Idee vom Messias nicht verwirklicht gesehen habe (Mt 11, 2—6). So kam unter den Christen das Thema über das Verhältnis des Täufers zu Jesus auf. Es wird auch im vierten Evangelium behandelt, in ähnlicher Weise wie im ersten und dritten, so daß es ungerechtfertigt ist, Joa 3, 22 ss. ganz anders zu beurteilen als Mt 11, 1 ss. Denn das macht keinen wesentlichen Unterschied, daß das Thema dort nicht Jesu, sondern dem Täufer in den Mund gelegt wird, und daß die Inkonsequenz, daß er seine Jünger nicht Christen werden ließ, dort nicht erklärt, sondern beseitigt wird.

Es mag sein, daß einzelne echte Aussprüche Jesu in Mt 11, 1 ss. unterlaufen. Man beruft sich auf das lebendige Bild von den spielenden Kindern: warum soll aber nur Jesus und nicht auch der Schriftsteller ein Poet gewesen sein? Als Haupttrumpf verwendet man das Wort: „der Menschensohn ist gekommen, essend und trinkend, da sagen sie: es ist ein Fresser und Säufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern!“ Man meint, spätere Christen würden eine solche Lästerung ihres Meisters nicht einmal seinen Gegnern in den Mund gelegt haben — woher aber dann der Ausdruck Menschensohn? Jedenfalls wiegen solche kleinen Züge, die den Stempel der Echtheit tragen sollen, das schwere Bedenken nicht auf, welches sich gegen die Authentie des eigentlichen Themas und Inhalts der Perikope richtet.

Nach Mt 11, 10 geht die Weissagung Malachis (3, 1) „siehe ich sende meinen Boten vor dir her“ auf Johannes. Da nun Malachi hinterher (3, 23) Elias als den Boten nennt, so wird Johannes mit

Elias gleichgesetzt. Dies geschieht in Mt 11, 14 und 3, 4[1]). Es geschieht ebenso in Mc 9, 13. Da jedoch in Widerspruch mit dem Vorhergehenden. Dann in 9, 11. 12 verwirft Jesus die ganze Lehre von der Apokastasis durch Elias, als nicht im Einklang stehend mit dem in der Schrift geweissagten leidenden Messias[2]). Auch das Misverständnis (Mc 15, 34), Jesus habe am Kreuz nach dem ausbleibenden Elias gerufen, hätte nicht in Kreisen angenommen werden können, denen bekannt war, Elias sei längst in dem Täufer erschienen. Bei Lukas fehlen merkwürdiger weise alle diese Stellen; es heißt nur 1, 17, Johannes werde kommen mit der Kraft des Elias, aber nicht als Elias redivivus. Auch nach dem vierten Evangelium wollte Johannes nicht Elias sein. Nach Mc 6, 15. 8, 28 wurde Jesus selbst von Einigen dafür gehalten, d. h. für den Vorläufer des Messias, nicht für den Messias selber.

Nach Lukas war Johannes der Sohn eines im Gebirge Juda wohnhaften Priesters, also kein Landsmann Jesu. Trotzdem ist er mit ihm seit Kindesbeinen bekannt und durch seine Mutter verwandt. Sonst beginnt die persönliche Beziehung der beiden erst mit der Taufe Jesu. Nach Matthäus und Lukas setzt sie sich dann fort, bis über die Gefangennahme des Täufers hinaus. Bei Markus aber ist sie auf das Zusammentreffen bei der Taufe beschränkt. Diese hat nun für Jesus nicht die gewöhnliche Bedeutung, sondern er wird dadurch zum Messias gesalbt. Obgleich er sich dem Johannes unterordnet, indem er sich von ihm taufen läßt, ist die Wirkung doch die, daß er dadurch weit über jenen empor gehoben wird. Daß Johannes auf Jesus Einfluß ausübte und ihn taufte, daß hernach seine gewaltsam unterbrochene Tätigkeit von jenem aufgenommen und wiewohl in anderem Stil weitergeführt wurde, wird schon bei Markus christlich umgedeutet, in der Absicht, den Nachfolger von dem Vorgänger zu emanzipieren und ihn auf eine ganz andere Stufe zu stellen. Obgleich Markus nicht auszusprechen wagt, daß Johannes den kommenden Mann grade in Jesus erblickt habe, läßt er es doch zwischen den Zeilen lesen. Seine Bedeutung geht auch nach Markus darin auf, daß er von sich ab und auf Jesus hin weist. Das muß darnach berichtigt

[1]) Vgl. zu Mc 1, 6 (1909). Matthäus hat die Tracht des Täufers der des Elias konformiert.

[2]) Vgl. oben S. 83 n. 1. Nach Act 1 erfolgt die Apokatastasis bei der Parusie durch Jesus selber. Vgl. Sirach 48, 11.

werden, daß er weder seine Jünger zu Jesus übergehn hieß, noch auch selber zu dessen gunsten abtrat. Denn es wird zugegeben, daß Jesus mit seiner öffentlichen Wirksamkeit wartete, bis der Andere die seine notgedrungen niedergelegt hatte. Er scheute sich ihm Konkurrenz zu machen, nicht umgekehrt.

Von Johannes dem Täufer, sagt Hausrath [1]), haben wir ein deutliches, fest umrissenes Bild; von Jesus nicht. Etwa weil wir jenen im Kamelfell vor uns sehen, wie er Heuschrecken und wilden Honig speist? Denn sonst ist seine Gestalt für uns schattenhaft genug. Aus Josephus wissen wir von ihm nicht viel mehr, als daß er eine große Bewegung in Israel hervorrief und deshalb von Antipas getötet wurde. Nach dem, was in den Evangelien als geschichtlich gelten darf, stand auch Jesus unter seiner Wirkung, ohne freilich in ihm seinen Meister zu finden, den er nachahmte. Er taufte nicht: das sagt schon viel. Er trieb sein Wesen nicht in der Wüste, sondern wie Sokrates mitten unter dem Volk; er nahm das Wort bei jeder guten Gelegenheit des täglichen Lebens, völlig frei und ungezwungen. Er gab sich nicht als Prophet und zeichnete sich nicht durch feierliche oder absonderliche Manier aus; wenngleich er sich von seiner Familie los riß, so lebte er doch wie andere Leute, freute sich mit ihnen und empfand ihr Leid. Man darf ihn freilich darum doch nicht, im Gegensatz zu dem Asketen Johannes, als weltfreudig charakterisieren, wie es gegenwärtig in gewissen theologischen Kreisen mit Vorliebe geschieht [2]). Darin, daß die gegenwärtige Welt, nicht mit Ausschluß sondern mit Einschluß der jüdischen, zum Untergange reif sei und ihm binnen kurzer Zeit verfallen werde, war er mit Johannes einverstanden; diese Grundstimmung war der gemeinschaftliche Boden, von dem beide ausgingen.

Reine Legende ist die episodisch in Markus eingeschobene Erzählung von der Ursache der Hinrichtung des Täufers. Die Scene an sich, der Tanz der Königstochter vor dem Gelage am Hof, ist unglaublich. Dazu kommen mehrere einzelne Verstöße gegen die geschichtliche Wahrheit. Johannes lag in Machärus jenseit des Jordans

[1]) Jesus und die Neutestamentlichen Schriftsteller 1, 95.

[2]) Renan meint, durch den Einfluß des Täufers habe Jesus in Gefahr geschwebt, seine sonnige Religion zu verlieren und ein finsterer jüdischer Sektierer zu werden; zum Glück sei jener bald vom Schauplatz zurückgetreten.

gefangen, nicht in der Residenz Tiberias, wo der Geburtstag des Königs Antipas zu feiern war. Herodias war nicht die Frau des Philippus gewesen, sondern die Frau eines anderen Sohnes des großen Herodes, der ebenso hieß wie sein Vater. Dessen Tochter von der Herodias war die tanzende Salome. Salome und nicht ihre Mutter war die (zweite) Frau des Philippus; erst nach dessen Tode (A. D. 34) kam sie verwitwet an den Hof des Antipas, als dieser ihre Mutter heiratete. Indem er dies tat, beleidigte er seine erste Frau und verwickelte sich dadurch mit ihrem Vater, dem Nabatäerkönige, in einen Krieg, der A. D. 36 ausbrach. Es ist nicht daran zu denken, daß Johannes damals noch lebte; es steht fest, daß er vor Jesus starb und daß dieser nicht erst A. D. 36 gekreuzigt wurde. Theodor Keim hat daraus, daß die Besiegung des Antipas durch den Nabatäerkönig nach Josephus als Strafe des Himmels für seinen an dem Täufer begangenen Frevel aufgefaßt wurde, schließen wollen, daß dieser Frevel erst kurz zuvor geschehen wäre. Aber die Erinnerung daran kann sich lange frisch gehalten haben, und die göttliche Rache braucht der Schuld nicht auf dem Fuße zu folgen. Wer das Alte Testament und besonders das Buch der Chronik kennt, wird anders urteilen als Keim.

Über die Entstehung der Legende bei Markus sagt B. W. Bacon [1]): the whole narration is based on the identification of the Baptist with Elijah and the story of Jezebel plotting against the life of the prophet. Man kann allerdings aus beiden Erzählungen die Moral herauslesen: doch geht es zu des Bösen Haus, die Frau ist tausend Schritt voraus, Izebel vor Ahab und Herodias vor Antipas. Jedoch die Beispiele sind ganz verschieden. Und Bacon hält die Gleichung Johannes = Elias für anerkannter als sie war.

§ 16. Die Zwölf, die Jünger, und die Apostel.

1. Schleiermacher [2]) hat vermutet, erstens, daß Jesus die Zwölf nicht durch einen einmaligen willkürlichen Akt berufen habe — denn dann hätte er den Judas Ischariot nicht mit berufen können? zweitens,

[1]) The beginnings of Gospel story (New Haven 1909) p. 73. Vgl. Aphraates 123, 18 ss.

[2]) Gesammelte theologische Werke 2, 64.

daß er die Zwölf nicht zu Aposteln ernannt habe (Lc 6, 13) — denn dann würde dieser Name nicht über sie hinaus ausgedehnt sein. Er hat damit auf Strauß wenig Eindruck gemacht und auf Andere noch weniger. Aber er hat doch mit seinen Vermutungen Recht, nur nicht mit der Begründung der ersten.

Im Lauf der Erzählung treten die Zwölf bei Markus selten auf. Während der galiläischen Periode nur einmal, an einer unsicher überlieferten und sicher zusammengeflickten Stelle (4, 10). In dem Zwischenstück vor der Passion zweimal, nämlich 9, 35, in einem außerhalb des Zusammenhanges stehenden Verse, der im Cantabrigiensis fehlt, und 10, 33, auch da sonderbar nachträglich eingefügt[1]). In der Passion wird regelmäßig der Verräter, so oft er vorkommt, als einer der Zwölf bezeichnet (14, 10. 20. 43). Sonst findet sich der Ausdruck auch da nur an zwei Stellen, und auch da fällt er auf. In 11, 11 geht Jesus mit den Zwölfen von Jerusalem nach Bethanien, aber gleich darauf mit den Jüngern von Bethanien nach Jerusalem. In 14, 17 geht er mit den Zwölfen nach Jerusalem um das Pascha zu essen, aber auf Veranlassung der Jünger und für die Jünger hat er es bestellt (14, 12. 14) und mit den Jüngern kehrt er zurück nach Gethsemane (14, 32). Überhaupt fallen die Zwölf immer wieder gleich in die Jünger zurück. Diese sind vor den Zwölfen da und bleiben auch nachher das regelmäßige Gefolge Jesu. Sie sind ein weiterer Kreis mit unbestimmten und schwankenden Grenzen; später werden die Christen überhaupt so bezeichnet, im gleichen Sinn wie die Gläubigen oder die Kleinen. Man darf sie nicht mit den Zwölfen verwechseln.

Die Jünger werden, als Begleiter Jesu, ohne weiteres vorausgesetzt; nur die Berufung der vier ersten und die des Levi wird erzählt. Die Zwölf dagegen werden wenigstens bei Markus nicht vorausgesetzt, sondern ausdrücklich eingeführt, und zwar in zwei weit von einander getrennten Perikopen. Nach Mc 3, 13—19 hat Jesus sie bald nach dem Anfang seiner galiläischen Wirksamkeit aus den Jüngern ausgelesen. „Er ging auf einen hohen Berg und rief die, welche er wollte, und sie kamen zu ihm; und er machte Zwölf, daß sie mit ihm wären und daß er sie aussendete zu predigen.“ In dem folgenden Verzeichnis werden nun nicht bloß die Namen der Zwölf aufgeführt, sondern auch

[1]) Für οἱ δέκα Mc 10, 41 steht im Cantabrigiensis οἱ λοιποί.

die Beinamen; einige davon soll Jesus selbst damals geprägt haben. Aber Beinamen wie Kephas und Boanerges können nicht so abrupt entstanden sein. Es liegt hier überhaupt kein historischer Akt vor, sondern Statistik in historischer Darstellung, in Form einer Scene auf hoher Bühne. Die Verwunderung darüber, daß Levi in dem Verzeichnis fehlt, ist allerdings insofern unberechtigt, als er deshalb, weil er Jünger geworden ist, noch nicht zu den Zwölfen gehört; indessen fällt es doch auf, daß ein Mann, der von Jesus selber oder wenigstens von dem Berichterstatter so ausgezeichnet wird, gleich hernach übergangen sein soll [1]). Die Berufung der Zwölf ist auch literarisch im Zusammenhang ganz isoliert, und sie hat faktisch gar keine Wirkung. Es bleibt nach wie vor bei den Jüngern im allgemeinen. Die Zwölf werden nicht ausgesandt, so lange Jesus in Galiläa bleibt. Dies geschieht erst in der zweiten Perikope, wo ausdrücklich von ihnen gehandelt wird (Mc 6, 7—13), die kurz vor der Flucht Jesu aus Galiläa steht. Sie läßt das Verzeichnis der Zwölf aus und verbreitet sich nur, und zwar in ausführlicherer Weise, über ihre Aussendung, deren Zweck sie jedoch schließlich nicht anders angibt. Sie setzt die frühere Perikope voraus, wird aber von dieser nicht vorausgesetzt, sondern geht ihr in Wahrheit parallel; weshalb auch Matthäus beide zusammenwirft. Es ergibt sich daraus, daß die Berufung der Zwölf keinen festen Ort oder keine feste Zeit hat. Man könnte zwar die zweite Perikope für passender gestellt und datiert halten. Tatsächlich sprengt aber auch sie den Faden der Erzählung; nur durch eine sehr gekünstelte Vermittlung (Mc 6, 30—33) gelingt es die Zwölf, die hier und nur hier gradezu Apostel genannt werden, wieder mit Jesus zusammen zu bringen [2]). Sie sind auch hernach grade so unselbständig und passiv wie zuvor. Sie machen nur ein Experiment, und obwohl dasselbe gelingt, hat es doch weiter keine Folge. Man müßte annehmen, daß Jesus nur eine Flugprobe mit ihnen veranstaltet und sie dann wieder im Nest behalten habe.

2. Nach beiden Perikopen werden die Zwölf als Apostel ausgesandt, obgleich das Substantiv (abgesehen von Mc 6, 30) vermieden wird und nur das Verbum ἀποστέλλειν erscheint. Und nach beiden sollen sie das Evangelium verkünden. Das Sub-

[1]) Im ersten Evangelium wird Levi mit Matthäus identifiziert.

[2]) Vgl. meine Note zu Mc 6, 30—33.

stantiv wird zwar auch hier nicht gebraucht oder zur Umgehung eines Anachronismus nur vorsichtig umschrieben [1]), aber das Verbum κηρύσσειν sagt genug. Denn κηρύσσειν hat das Evangelium zum Objekt, wie der Cantabrigiensis zu Mc 3, 14 richtig empfindet; und ferner ist das Evangelium das selbstverständliche Korrelat zu dem Begriff des Apostels, der mit dem des κήρυξ oder des εὐαγγελιστής nahezu zusammenfällt. Indessen hat Jesus selber das Evangelium nicht verkündet, und also auch seine Jünger, oder eine Auswahl von ihnen, nicht zu dessen Verkündigung eingeübt. Er schulte sie überhaupt nicht und sagte zu ihnen nichts anderes als zu dem Volk; er wirkte und empfand vor ihren Augen und regte sie dadurch an, ebenso zu wirken und zu empfinden. Am wenigsten hat er zum voraus ein Institut gegründet, durch welches er für die Fortsetzung seiner Predigt des Evangeliums nach seinem Tode sorgen wollte. Seine Wirkung war zwar die Kirche, aber Anstalten und Einrichtungen, welche deren Grundlagen bilden sollten und in der Tat bildeten, hat er nicht geschaffen. Die Zwölf und die Apostel sind also, wie manches Ähnliche in der Geschichte Jesu, Prolepse; ihr Verzeichnis gehört in Wahrheit an die Stelle, wohin es Lukas in Act 1, 13 gesetzt hat; sie treten erst in der Kirchengeschichte ans Leben und bilden deren Ausgangspunkt. Richtiger ist die Anschauung, die sich am Schluß aller Evangelien, mit Ausnahme des zweiten, findet, daß nicht der historische Jesus, sondern der auferstandene Christus die Zwölf als Apostel ausgesandt habe (Mt 28, 16 ss. Lc 24, 44 ss. Joa 20, 21—23).

Das ist auch die Anschauung der Apostelgeschichte. Die Vorherbestimmung der Zwölf zu Aposteln tritt erst dadurch in Kraft, daß sich der Gekreuzigte ihnen als lebendig erweist, und sie sind als Apostel Zeugen seiner Auferstehung (1, 1 ss. 10, 41. 13, 31). Sie sollen aber nach der Apostelgeschichte nicht sogleich über Jerusalem hinaus missionieren, sondern bis zu einem bestimmten Termin dort warten, nämlich bis zur Ausgießung des heiligen Geistes. Tatsächlich warten sie dort noch weit über diesen Termin hinaus [2]) und verkünden das

[1]) Ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσι Mc 6, 12; vgl. Act 3, 19. 17, 30. 26, 20.

[2]) Diese Tatsache flößt Mistrauen gegen den angeblichen Termin ein. Vermutlich wird den Zwölfen ursprünglich geboten worden sein, nicht die Herabkunft des Geistes, sondern vielmehr die Parusie des Christus in Jerusalem abzuwarten, weil diese nach jüdischem Glauben eben dort und nirgend anders stattfinden soll. So verstehn sie selber die Sache in ihrer Frage Act 1, 6. Sie werden aber belehrt,

Evangelium an Ort und Stelle; die Leute aus aller Welt kommen am Pfingstfest zu ihnen, sie selbst gehn nicht in alle Welt, wie sie nach Mt 28 geheißen worden sind. Sie bleiben auch nach der Steinigung des Stephanus in Jerusalem; es sind Andere, die sich infolge dieses Ereignisses von dort zerstreuen, und von ihnen geht die Mission in die Ferne aus. Philippus wird als der erste genannt, der zunächst in Samarien und dann in der palästinischen Küstenlandschaft das Evangelium ausbreitet. Im allgemeinen war aber die Wandermission anonym. Schon bald nach dem Tode Jesu finden wir in Damaskus und an anderen Orten christliche Gemeinden, über deren Gründung nichts gesagt und nichts gewußt wird. Die frohe Botschaft wurde wie von unsichtbaren Geistern ausgetragen; persönliche Bekanntschaft mit Jesus und seinem irdischen Leben gehörte nicht dazu, von der jerusalemischen Gemeinde ging eine kontagiöse Wirkung aus. Es ist nicht an dem, daß diese spontane Mission doch unter der Autorität der Zwölf geschah; die Angabe, daß Petrus den Spuren des Philippus folgte und die von ihm Getauften nachträglich konfirmierte, verdankt ihre Entstehung einem durchsichtigen Motiv; ebenso auch die, daß Philippus selber einer von den Zwölfen war. Erst die Verfolgung durch Agrippa A. D. 44 trieb die Zwölf, gegen die sie sich vorzugsweise oder allein richtete, aus einander und machte namentlich den Petrus zu einem eigentlichen Missionar [1]). Nicht bloß aus der Apostelgeschichte, sondern auch aus Mt 10 erhellt, daß die Mission der Zwölf mit ihrer Flucht „vor den Königen", d. h. vor Agrippa, zusammenhängt. Zugleich aber zeigt sich in Mt 10 ein Mistrauen der Jerusalemer gegen die weite Ausdehnung der Mission. Es heißt dort, man solle sich auf die Städte Israels beschränken, man werde nicht einmal mit ihnen fertig werden bis zum Eintritt der

---

daß nur der Advent des Geistes in bestimmter naher Aussicht stehe, nicht der Advent des Christus. Im vierten Evangelium wird die Parusie durch den Geist (den Parakleten) völlig verdrängt, in der Apostelgeschichte wird sie dadurch ins unbestimmte vertagt. Daß sie in Jerusalem erwartet wurde, scheint auch aus Mc 13, 28 hervorzugehn: wenn der durch Jesu Fluch verdorrte Feigenbaum bei Jerusalem wieder grün wird, so steht die Ernte, d. h. das Gericht, nahe bevor.

[1]) Nach einer von Weiße (2, 61) angeführten Notiz bei Clemens Al. (Stromata p. 636) und bei Eusebius (H. E. 5, 18) hat Christus den Aposteln befohlen, erst nach zwölf Jahren die Juden zu verlassen und zu den Heiden zu gehn. Hier wird die Verfolgung des Agrippa im Jahre 44 zwölf Jahre nach Jesu Tod gesetzt.

Parusie [1]), man solle nicht den Weg zu den Heiden nehmen und keine Stadt der Samariter betreten. Eine gewisse Eifersucht der jerusalemischen Gemeindehäupter gegen die Missionare, die ihr Gewerbe auf eigene Hand trieben, gibt sich schon in Mc 9, 38 s. kund, wird aber da zurückgewiesen, dagegen in Mt 12, 30. Lc 11, 23 als berechtigt anerkannt. Auf die Äußerung des Johannes: „Meister wir sahen einen in deinem Namen Dämonen austreiben, der uns nicht nachfolgte, und wir wehrten es ihm, weil er uns nicht nachfolgte" erwidert Jesus bei Markus: „laßt ihn gewähren, denn wer nicht wider euch ist, der ist für euch". Dagegen lautet sein Spruch bei den beiden Anderen: „wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt (συνάγει, nämlich die Menschen in die συναγωγή der Kirche), der zerstreut".

Markus gebraucht den Ausdruck οἱ δώδεκα immer absolut, er sagt nie οἱ δώδεκα ἀπόστολοι oder μαθηταί und gibt auch den Zwölfen nicht das Prädikat Apostel, außer in 6, 30. Paulus unterscheidet die Zwölf, als die ersten, die nach Petrus einer Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt sind, von den Aposteln im allgemeinen (1 Cor 15, 7; vgl. 9, 5). Sie gelten ihm natürlich auch als Apostel und zwar als die vornehmsten; unter den ὑπερλίαν ἀπόστολοι (2. Cor 11, 5. 12, 11) wird er sie freilich nicht verstehn, diese Annahne ist neuerdings mit Recht aufgegeben. Sie sind ihm aber deshalb die ersten Apostel, weil sie zuerst den Herrn gesehen haben, nicht deshalb, weil sie mit Jesus von Nazareth gewandelt und von ihm geschult sind. Darum kann er sich, weil auch er wenngleich viel später einer Christophanie gewürdigt ist, mit ihnen gleichstellen; natürlich nur als Apostel, denn zu den Zwölf kann und will er nicht gehören. Die Zwölf sind abgeschlossen, die Apostel nicht. Die Apostel wirken nicht als Collegium, sondern einzeln oder paarweise. Das Aposteltum gibt nicht die Grundlage her für die Bildung eines Collegiums, welches durch eine bestimmte Zahl begrenzt und charakterisiert wird; es ist nicht die nota constituens eines Duodecimvirats [2]).

---

[1]) Die nahe Parusie ist auch ein Grund, sich nicht zu weit von Jerusalem zu entfernen, weil sie dort statt finden sollte.

[2]) Ἀπόστολος ist im Attischen (z. B. in der Piraeusinschrift bei Dittenberger Nr. 153) Abstractum und Sachwort wie στόλος ; jedoch bei Herodot, also im Jonischen, persönliches Concretum. In der Septuaginta findet es sich nicht; 3 Reg 14, 6 stammt aus Aquila. Auch aus den Papyri läßt es sich bis jetzt nicht belegen, wie

3. Die Zwölf sind also nicht Zwölf als Apostel. Es bleibt nur übrig anzunehmen, daß sie die Repräsentanten der ältesten Gemeinde waren, welche sich um ihre Lehrer, die vornehmsten Jünger Jesu, zusammenschloß [1]). Und darum sind sie auch die Richter d. h. die Regenten der zwölf Stämme (Mt 19, 28. Lc 22, 30); denn die christliche Gemeinde machte den Anspruch, das eigentliche Israel zu sein, dem die Zukunft gehörte. Dann unterscheiden sie sich sachlich nicht von den Ältesten, die wahrscheinlich seit der Zerstreuung der Zwölf durch die Verfolgung Agrippas an ihre Stelle getreten sind und sich um Jakobus gruppiert haben. Dazu stimmt, daß sie die Gemeindeversammlung berufen; in Act 6, 2 werden die δώδεκα wie eine Gerusie dem πλῆθος gegenüber und damit zusammengestellt.

Damit fällt Judas Ischariot als εἷς τῶν δώδεκα. Er kann so wenig auf einem der irdischen wie auf einem der zukünftigen Throne der urchristlichen Gerusie gedacht werden; es ist schon schwierig, sich ihn als Teilhaber an dem durch das Abendmahl gestifteten Neuen Bunde vorzustellen. Die Zwölf sind auch ohne ihn nach Paulus nicht Elf [2]). Schleiermachers Grund gegen seine Zugehörigkeit zu ihnen ist allerdings hinfällig. Im Gegenteil, könnte man sagen, wie sollten die evangelischen Überlieferer darauf gekommen sein, Jesu einen

---

Jakob Wackernagel die Güte gehabt hat mir mitzuteilen. Im Neuen Testament ist es plötzlich sehr häufig, als Concretum wie bei Herodot, und zwar in dem technischen Sinn von Missionar, während ἄγγελος für Engel reserviert wird. Als Absender wird Jesus gedacht. Jedoch bedarf ἀπόστολος, obgleich Passivum, nicht mehr der Ergänzung durch ein aktives Subject; als technischer Ausdruck für den religiösen κήρυξ wird es vielmehr in der Regel absolut gebraucht. Die Autorisierung durch die Gemeinde liegt nicht im Begriff; erst später sollten die freien Apostel dadurch ausgeschlossen werden (Mc 9, 38). Die Beschränkung der Apostel auf die Zwölf ist vielleicht ebenfalls gegen die wilden Wanderprediger gerichtet; denn die Zwölf vertreten die Kirche. Ursprünglich freilich nur die jerusalemische Gemeinde, aber diese war die Mutter und beanspruchte von der Diaspora die jüdischen Tempelsteuer für sich. So ist es kein Wunder, daß die Zwölf schon früh als Autorität der Universalkirche galten.

[1]) Später kamen die Sieben hinzu als Repräsentanten der christlichen Hellenisten in Jerusalem, sie waren gleichfalls Lehrer — das Lehren ist die Grundlage der Vorsteherschaft (Mt 16, 19). Man sieht den Keim eines Schismas, welches durch die Austreibung der Hellenisten beseitigt zu sein scheint. Einer der Sieben, Philippus, wird später zu den Zwölfen gerechnet.

[2]) 1 Cor 15, 5; im Gegensatz zu Mt 28, 16. Lc 24, 9. 33. Mc 16, 14. Die Vulgata korrigiert die Zahl in 1 Cor 15, 5; das ist lehrreich.

solchen Mangel an Menschenkenntnis anzudichten, daß er den Verräter nicht bloß als Jünger duldete, sondern ihn sogar in den Kreis seiner Vertrauten aufnahm! Aber sie übersahen zunächst diese Bedenklichkeit und wendeten sie hernach um zur Glorifizierung Jesu und zum Beweis der Erfüllung der Schrift (Ps 41, 10). Sie waren nur darauf bedacht, den Verräter zu brandmarken. Diesem Zweck dient die auffallende Wiederholung der Angabe, daß er einer der Zwölf gewesen sei (Wilke 127. 149), ebenso wie die schaurige Ausmalung seines Todes. Er war früh eine legendarische Figur geworden; nur sein Name und sein Verrat waren bekannt. Der Erfolg seiner Brandmarkung ist merkwürdiger weise nicht der, daß er um alle Sympathie gebracht wird, und das Dunkel, worin das Motiv seiner Tat gehüllt ist, macht ihn interessant.

Außer Judas Ischariot treten in der Erzählung sowohl der drei ersten Evangelien als auch der Apostelgeschichte nur drei von den Zwölfen auf, Petrus Jakobus und Johannes[1]). In dem Verzeichnis wird Petrus an erster, wie Judas an letzter Stelle aufgeführt, beide einzeln und nicht wie die Übrigen im Paar; bei Markus wenigstens wird Petrus von seinem Bruder Andreas getrennt und der letztere mit Philippus zusammengestellt. Vermutlich soll Petrus dadurch ausgezeichnet werden, daß er vereinzelt an der Spitze steht und dann mit dem Paar der Zebedäussöhne verbunden wird: diesen dreien allein legt Jesus selbst ihre Beinamen zu. Daneben fällt es freilich auf, daß das, worauf in der Tat seine singuläre Bedeutung beruhte, in den Schatten gestellt wird. Nur aus dem Zeugnis des Paulus, welches in Lc 22, 32. 24, 34 schwach und verloren nachhallt, wissen wir, daß dem Petrus zuerst der Auferstandene erschienen ist. Sonst hat er überall in den Evangelien und in der Apostelgeschichte in diesem überaus wichtigen Punkte vor den Zwölfen insgesamt nichts voraus, in deren Kreise auch er, nach dem Zeugnis des Paulus, den Herrn zum zweiten mal sah. — In den Evangelien treten gewöhnlich Petrus Jakobus und Johannes zusammen auf. In der Apostelgeschichte dagegen (und ebenso Galat 2, 9) Petrus und Johannes, ohne Jakobus.

[1]) Anders im vierten Evangelium, dessen Differenzen ich hier nicht berücksichtige, obgleich sie darum wichtig sind, weil sie zeigen, daß die Tradition über die Namen der nächsten Jünger Jesu nicht fest war. Am meisten fällt das Fehlen der Zebedaiden auf.

Nur in Kap. 12 ist es anders; da steht Jakobus neben Petrus. Agrippa richtet den Jakobus hin und will das gleiche Schicksal auch dem Petrus bereiten, dem es aber gelingt, aus dem Kerker zu fliehen. Da nun der König es vornehmlich auf die Häupter der Gemeinde und auf die Zerstörung ihrer Organisation abgesehen haben wird, so wird er auch auf Johannes gefahndet haben; und wenn dieser entkommen ist, befremdet es doch, daß davon nichts verlautet, da sonst das Interesse für ihn in der Apostelgeschichte weit größer ist als für seinen Bruder. In Wahrheit ist er nicht entkommen, sondern mit Jakobus hingerichtet. Dafür haben wir in Mc 10, 39 ein durch keinerlei Künste zu beseitigendes, vollgiltiges Zeugnis. Über die Deutung des Kelches und der Taufe kann kein Zweifel bestehn, und darüber auch nicht, daß eine unerfüllte Weissagung nicht im Evangelium stehn würde.

Jakobus Justus, der Bruder Jesu, hat schon früh in der jerusalemischen Gemeinde dem Petrus und Johannes an Ansehen gleich oder sogar voran gestanden. Er hat aber doch erst nach den Fünfhundert (1 Cor 15), d. h. vermutlich nach Pfingsten, den Herrn geschaut und an seine Auferstehung geglaubt; darum wird er nicht zu den Zwölfen gerechnet, weil dieses Collegium älter war als sein Christentum. In den drei ersten Evangelien steht er außerhalb des Kreises Jesu. Im vierten aber, wenigstens in dessen Grundstock [1]), hat Jesus sich nicht von seiner Familie losgerissen; seine Brüder glauben an ihn, wohnen mit ihm zusammen und bereiten seine Übersiedlung nach Jerusalem vor. Im Hebräerevangelium geschieht ein letzter Schritt: Jakobus, der im vierten Evangelium durch die Brüder verdeckt wird, tritt als Hauptperson hervor; er ist der erste, dem der Herr nach seiner Auferstehung erscheint, und nicht Petrus. Hier reflektiert sich also die Bedeutung, welche die Familie Jesu und namentlich Jakobus in der jerusalemischen Gemeinde erlangt hat, schon in der evangelischen Erzählung, während das bei den Synoptikern nicht geschieht [2]). Die schroffe Zurückweisung der Mutter und der Brüder bei Markus (3, 31 ss.) wird allerdings schon in der doppelten Variante bei Lukas (8, 19—21. 11, 27. 28) gemildert, und die Apostelgeschichte (1, 14) sucht dieselben dicht an die Zwölf heran zu rücken.

[1]) Vgl. zu Joa 2, 1—12. 7, 1—13. 20, 17.

[2]) Die Ebioniten haben nach Eusebius und Epiphanius auch in ihrer Apostelgeschichte den Jakobus zur Hauptperson gemacht.

so daß es den Anschein gewinnt, als wenn sie von allem Anfang an gläubig gewesen und zu dem Urbestand der jerusalemischen Gemeinde gehört hätten. Jedoch im Evangelium Lucae findet sich die Mutter Jesu noch nicht unter dem Kreuz, so wenig wie bei Markus und Matthäus; sie erscheint da erst bei Johannes [1]).

§ 17. Das Evangelium und das Christentum.

Das Evangelium ist seiner Wortbedeutung nach Heilsbotschaft. So im zweiten Teil des Jesaias die Ankündigung eines bestimmten Ereignisses, des Wendepunktes der Weltgeschichte, wodurch Sion gerettet und Babel gerichtet wird. Entsprechend im Neuen Testament die Ankündigung, daß Jesus, obgleich von den Juden verworfen und gekreuzigt, dennoch der Christus sei, durch die Auferstehung von Gott bestätigt und im Himmel wirksam gegenwärtig; nur darauf richtet sich auch ursprünglich der Schriftbeweis. Jesus Christus ist der Gegenstand der Botschaft und nicht ihr Träger. In den Reden, die bei Markus auf das Petrusbekenntnis folgen, offenbart er sich zwar selber den Jüngern als den Menschensohn, der durch den Tod zu seiner Herrlichkeit eingehn werde, antezipiert damit aber nur weissagend den Inhalt des Evangeliums, dessen Verkündigung er erst für die Zukunft in Aussicht nimmt. In Wirklichkeit sind erst die Apostel nach dem Tode Jesu die Boten des Evangeliums. Es ist entstanden in dem Augenblick, wo Petrus den Auferstandenen sah, kurz nachdem er den zum Tode Verurteilten verleugnet hatte. Dadurch wurde Petrus der Fels, auf den das Christentum, der Glaube an den lebendigen Christus, und die Kirche sich gründeten. Nach der Apostelgeschichte sind auch die übrigen Zwölf als Zeugen der Auferstehung zur Verkündigung des Evangeliums berufen, deshalb weil Jesus sich auch ihnen nach seinem Tode lebendig erwies, nicht deshalb weil sie ihm während seiner irdischen Wirksamkeit gefolgt waren [2]). Gleicherweise ist Paulus dadurch zum Evangelium berufen worden, daß der Auferstandene ihm erschien. Wie hätte er die Unabhängigkeit

[1]) Vgl. meine Noten zu Mc 15, 40. 16, 1 (1909) und zu Joa 19, 25. 26.

[2]) Man kann vergleichen, daß die Propheten des Alten Testaments durch Theophanien berufen werden. In Act 1, 21. 22 befremdet es, daß man dadurch, daß man mit Jesus auf Erden gewandelt ist, Zeuge der Auferstehung wird.

seines Evangeliums von jeder Überlieferung behaupten können, wenn es in der Überlieferung von dem irdischen Jesus bestand! wie hätte er sich dann mit denjenigen Aposteln, die mit Jesus gewandelt waren, gleich setzen können, ohne sich zu belügen und lächerlich zu machen! Aber er war durch die Offenbarung bei Damaskus gewürdigt, den lebendigen himmlischen Christus mit eigenen Augen zu schauen, und dadurch von höchster Stelle zur Verkündigung des Evangeliums autorisiert — später als andere, jedoch in gleicher Weise wie diese.

Das Evangelium ist verschieden von den sogenannten Evangelien, und Strauß hat nicht mit Unrecht gegen Steudel bemerkt, daß seine Kritik der Tradition als mythisch die eigentliche Grundlage des Christentums gar nicht treffe. Das ursprüngliche Evangelium ist keine Tradition; der traditionelle Stoff, der in den Evangelienbüchern steht, ist erst nachträglich hinzugekommen, wenngleich als notwendige Ergänzung. Die Verkündigung, daß der Gekreuzigte zum himmlischen Christus erhöht sei, genügte für die, die ihn gekannt hatten. Indessen löschte doch der himmlische Christus das Bild des irdischen nicht aus, und bei denen, die ihn nicht gekannt hatten, erwachte ein historisches Interesse, welches um so mehr nach Befriedigung drängte, da begreiflich gemacht werden mußte, warum ein solches Leben nicht mit einem solchen Tode enden konnte. So schloß sich also an das eigentliche Evangelium ein historisches an, wie aus Mc 14, 9 zu ersehen ist.

Nur ist ein solches nicht schon von den ältesten Aposteln zusammengestellt, als mündliche oder schriftliche Grundlage und Norm der Verkündigung; diese Meinung Lessings und seiner Nachfolger ist von Schleiermacher und namentlich von Wilke gründlich widerlegt. Die Apostel haben auch nicht so das Evangelium verkündet, wie Papias es sich vorzustellen scheint, daß sie einzelne Abschnitte der evangelischen Geschichte als Texte ihrer Predigt zu grunde legten, wenngleich sie wohl gelegentlich Züge aus dem Bilde des Meisters mitteilten, das sie im Herzen trugen. Sie haben keine Sorge dafür getragen, daß die Erinnerungen an das Leben Jesu vollständig und rein erhalten blieben und daß die Späteren darüber unterrichtet wurden; sie hatten etwas anderes zu tun. Die mündliche Überlieferung, auf der unsere Evangelien beruhen, ist ohne direktes Zutun der Apostel in der jerusalemischen Gemeinde entstanden, zur Erbauung und Unterrichtung des christlichen Nachwuchses. Aufgezeichnet wurde

sie durchaus privatim, vermutlich als sie teils abzusterben, teils zu entarten drohte. Man schließt zuweilen aus dem Eingang des Evangeliums Lucae, daß sich gleich anfangs viele Federn dazu in Bewegung setzten. Aber die Aussage des Lukas gilt erst für eine sehr späte Zeit. Die Juden waren nicht geneigt, mündlich Überliefertes, namentlich Historisches, schriftlich zu fixieren. Es war also ein Wagnis, Memorabilia Jesu zu Buch zu bringen, und nicht Viele zugleich werden damit angefangen haben.

2. Das Christentum ist nicht erst hernach durch den Mythus getrübt worden, wie die Rede geht, sondern es hat sich von anfang an auf den Mythus gegründet, wenn man es wagen will, das Wort in einer ungewöhnlichen Bedeutung zu gebrauchen und die Auferstehung so zu nennen. Es handelt sich dabei nicht um eine stufenweise Idealisierung, sondern um eine plötzliche Metamorphose Jesu. Durch seine Kreuzigung als irdischer Messias abgetan, erstand er als himmlischer aus dem Grabe. Der Glaube, daß er durch den Tod zum himmlischen Christus erhöht sei, ward in einem Moment geboren, und zwar aus ekstatischem Schauen [1]). Die Ekstase steckte an. Nachdem der Herr zuerst dem Petrus erschienen war, erschien er auch den anderen Jüngern; sie nahmen nicht bloß das Zeugnis des Petrus an, sondern erlebten sein Erlebnis ihm nach. Alsbald nach dem Hingang ihres Meisters, als sie voll Verzweiflung waren, kam der Geist über sie; es war ursprünglich ein Geist des Enthusiasmus und er äußerte sich in den Christophanien. Mit Recht hat Weiße es in Verbindung gebracht, daß nach 1 Cor 15 fünfhundert Jünger zugleich den Herrn sahen und daß nach Act 2 der Geist auf einmal die ganze jerusalemische Jüngerschaft in Ekstase versetzte. Was sie geschaut hatten, verkündeten dann die Zeugen der Auferstehung den Anderen; so entstand das Evangelium. Hernach trat zu dem Glauben an die Auferstehung Jesu die Hoffnung auf seine Parusie hinzu. Das geschah sehr bald und wurde sehr wichtig. Die Kirche war die Gemeinschaft der zukünftigen Bürger des Gottesreichs, die aus dem Gericht gerettet und durch das Gericht erlöst werden sollten. Der Begriff ist also ursprünglich eschatologisch bestimmt, freilich setzt er nicht notwendig die Parusie Jesu voraus. Er ist auch schon jüdisch und entspricht dem messianischen Rest, den Entronnenen oder Erlösten.

[1]) Es ist eine der größten Torheiten, solche momentan wirkenden Ursachen aus der Geschichte der Religionen ausschließen zu wollen.

Der Enthusiasmus hat das Christentum gezeugt. Aber es war der Enthusiasmus der Jünger, nicht der Enthusiasmus Jesu. Nach der Meinung mancher nichts weniger als orthodoxen Gelehrten soll freilich Jesus selber der Schwärmer gewesen sein und seine eigene Parusie mit Nachdruck in Aussicht gestellt haben — was etwas ganz anderes ist als daß er die eschatologische Weltanschauung der frommen Juden geteilt und ebenso wie Johannes der Täufer das Gericht in Bälde erwartet hat. Zu dem Sichersten, was wir von ihm wissen, rechnet Strauß im Alten und Neuen Glauben, daß er erwartete in allernächster Zeit in den Wolken des Himmels zu erscheinen. Ähnlich spricht er sich in seinem ersten Leben Jesu und in der christlichen Glaubenslehre aus[1]). In der letzteren wendet er sich gegen die Rationalisten, welche Jesu den abstrakten und ungeschichtlichen Zweck unterlegen, eine Universalreligion zu stiften, die unabhängig von allen besonderen Zeit- und Volksvorstellungen den religiösen Bedürfnissen der ganzen Menschheit entspräche und daher für jeden Menschen von gesunder Vernunft gleich einleuchtend wäre. Mehr findet er sich von Reimarus' Ansicht angesprochen, daß Jesus ein Agitator gewesen sei, der zur politischen Erhebung seiner Nation den Messias habe spielen wollen, aber in der Durchführung seines Plans verunglückt sei; hier sehe man doch historische und psychologische Möglichkeit. Er tritt jedoch auch dem nicht bei. Nach allen Spuren habe Jesus keinen Volksaufstand erregen oder andere praktische Mittel zur Herbeiführung eines Umschwungs anwenden wollen. Er habe vielmehr der Hoffnung gelebt, Gott werde ihm, dem Messias, eines Tages seine Engellegionen vom Himmel senden, um den Thron Davids wieder aufzurichten. Als aber diese Katastrophe immer nicht eintreten wollte, habe er der Sache die Wendung gegeben, daß er

[1]) Dazwischen war er freilich im Leben Jesu für das deutsche Volk von sich abgefallen. Vgl. den Brief an Käferle vom 15. Juni 1862: „Hat man die orthodoxe Ansicht über Jesus aufgegeben, so steht zunächst der Schwärmer vor einem, aber ein so arger Schwärmer, daß es schwer fällt, sich so viel Schwärmerei mit so viel Vernunft zusammen zu denken." Desgleichen der Brief an Lang vom 16. Oktober 1864: „Daß wir unsere occidentalische Vorstellungsart nie in die Orientalenwelt hineintragen dürfen, habe auch ich mir beständig vorgesagt; aber der Brocken mit der Wiederkunft war mir zu arg, ich konnte ihn nicht herunterbringen. Zellers Vergleichung mit dem Unsterblichkeitsglauben unserer Zeit kann ich nicht gelten lassen, es handelt sich um die ungeheure Ausnahme, die in der Wiederkunftsidee liegt. Jene Idee steht in meinen Augen dem Wahnsinn ganz nahe."

das, was ihm bei seiner ersten Anwesenheit nicht gelungen, bei einer einstigen Wiederkunft vom Himmel um so glänzender durchführen werde. In die Fußstapfen von Strauß ist neuerdings Albert Schweitzer getreten, wenngleich ihn die Schwärmerei Jesu nicht abstößt wie jenen, sondern anzieht. Auch er geht aus vom Gegensatz gegen den Rationalismus, der den Anspruch Jesu, der Messias zu sein, zurückdrängt oder umdeutet, sieht ebenfalls in Reimarus, der ihn von diesem Anspruch aus begreift, den Anfänger einer wahrhaft historischen Auffassung, und verwirft nur noch entschiedener dessen profane und politische Betrachtungsweise, indem er an deren Stelle mit beredten Pathos die rein religiöse, nämlich die konsequent eschatologische setzt [1]).

Es ist schon früher in den Kapiteln über die Eschatologie und über den Menschensohn (§ 9. 13) vorgebracht, was gegen diese Meinung einzuwenden ist. Hier sei nur hinzugefügt, daß ihre Vertreter hinter der Parusie die Auferstehung zurücktreten lassen und nicht davon reden, daß Jesus auch sie zum Gegenstand seiner Verkündigung gemacht habe; sie messen ihr keine selbständige Bedeutung bei. Aber bei Markus verkündet Jesus, in der Vorausnahme des Evangeliums welche auf das Bekenntnis des Petrus erfolgt, seine Passion und Auferstehung o h n e seine Wiederkunft. Und auch innere Gründe lassen vermuten, daß nicht die Parusiehoffnung, sondern der Auferstehungsglaube das psychologische Prius war; nur dieser beruhte auf einem epochemachenden, einschneidenden Erlebnis, nicht jene. Nicht die Hoffnung, sondern der Glaube bewirkte den plötzlichen

[1]) Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen 1906). Aus Bescheidenheit ersetzt der Autor seinen eigenen Namen durch den seines Antipoden, der es leugnet, daß Jesus sich überhaupt bei Lebzeiten für den Messias gegeben habe und bei Lebzeiten dafür gehalten sei. Der Titel müßte eigentlich lauten: von Reimarus bis S c h w e i t z e r; denn dieser ist das Ziel, auf welches die Leben-Jesu-Forschung ausläuft. Der jugendliche Verfasser, dessen Zeit durch anderweitige Obliegenheiten sehr beschränkt war, hat den wüsten Stoff mit unverdrossener Lust und Liebe durchgearbeitet und dargestellt. Er versteht aber besser zu bewundern oder geringzuschätzen, als zu referieren. Sein Urteil bestimmt sich durch das Axiom: die Aussprüche Jesu, in denen er seine eigene Wiederkunft ankündigt oder voraussetzt, müssen authentisch sein. Die dem widersprechende Kritik entspringt aus rationalistischer Tendenz, aus Mangel an historischem Sinn. Sie ist jetzt abgetan. „Johannes Weiß hat Christian Hermann Weiße überwunden."

Umschwung in der Stimmung der Jünger, riß sie aus der Verzweiflung und erfüllte sie mit freudigem Mut. Er war das Panier, um das sie sich wieder sammelten, machte sie zu Zeugen und Märtyrern, führte sie zum Siege über den Tod und über die Welt. Er bildete das unterscheidende Merkmal des Christentums; als Religion des Wartens auf die künftige Erlösung war es eine sublimierte Fortsetzung des Judentums. Die Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu war das Posterius und nur die Folge der Überzeugung, daß er durch den Tod zum himmlischen Messias erhöht sei. Wenn nun diese Überzeugung erst in den Jüngern entstand (durch die Visionen des Auferstandenen), so auch jene Hoffnung. Bei Lebzeiten hat Jesus sie ihnen nicht eingepflanzt. Es wird ja auch zugegeben, daß sie seine angeblichen Vorhersagungen, so deutlich sie sind, erst nach seinem Tode begriffen.

3. Der Glaube an den Auferstandenen hat indessen zwar das Christentum begründet, aber doch nicht dessen alleinigen Gehalt ausgemacht. Die stillen Wasser Siloahs gingen nicht unter in dem rauschenden Strom der Begeisterung. Die Erinnerung an ihren Meister, an dessen Worte und Wandel, losch in den Herzen der Jünger nicht aus: sein Geist trat als moralisches Prinzip des inneren Lebens der Gemeinde neben den nicht moralischen Geist des Enthusiasmus, der sie geschaffen hatte, und moderierte ihn. Indem man nun diese tatsächlich von dem historischen Jesus ausgehende Wirkung in Anschlag bringt, glaubt man sich berechtigt, ein Evangelium Jesu neben das Evangelium der Apostel über den Christus zu stellen und es als den wahren Anfang des Christentums zu bewerten.

Für die Befugnis, die „Religion Jesu" als sein Evangelium zu bezeichnen, beruft man sich auf das Evangelium vom Reich, welches er nach Matthäus selber verkündet haben soll. Man nimmt mit Recht an, daß das hier gemeinte Reich nicht das zukünftige sei, das mit einem Schlage vom Himmel herabkommt, sondern ein schon gegenwärtig auf Erden sich anbahnendes. Dies gegenwärtige Reich ist nun aber nichts anderes als die Kirche, und zwar nicht bloß die unsichtbare im Sinne des Dr. Martin Luther. Jesus legt mit seiner Predigt die Grundlage zur Kirche, er zeichnet den Jüngern, aus denen sie erwachsen soll, ihr Ideal vor und auch die entgegenstehenden äußeren Gefahren und inneren Hindernisse. Die Parabel vom Säemann handelt von dem Mysterium der (annoch nicht erschienenen) Kirche: Jesus streut nicht ohne Rücksicht auf den

Erfolg den Samen aus, sondern er pflanzt mit bewußter Absicht die Kirche. Die vielen anderen Parabeln des Matthäus, deren Gegenstand das Himmelreich ist, gehn ebenfalls auf die Kirche und nehmen deutlich Beziehung auf Zustände und Erscheinungen, die sich in ihrer Geschichte zeigen. Dazu stimmt es, daß Jesus auch direkt in die kirchliche Organisation eingreift, Bestimmungen über die Exkommunikation trifft, das Amt der Schlüssel begründet, von den christlichen Lehrern als Schriftgelehrten des Himmelreichs redet.

Wenn nun das Reich so verstanden werden muß, so kann Jesus das Evangelium vom Reich so wenig verkündet haben wie das apostolische Evangelium; daß er sich selbst als himmlischen Messias geweissagt hat, ist nicht unhistorischer, als daß er schon gegenwärtig auf Erden seine messianische Aufgabe durch Grundlegung der Kirche gelöst hat[1]). Das gegenwärtige Reich ist nur ein Contrafactum des zukünftigen, welches nicht bloß den Juden, sondern auch dem Paulus und Markus allein bekannt ist. Als der Gekreuzigte, Auferstandene und Wiederkommende ist Jesus der christliche Messias, nicht als Religionslehrer. Das apostolische Evangelium, welches den Glauben an den Christus predigt, ist das eigentliche, und nicht das Evangelium Jesu, welches der Kirche ihre Moral vorschreibt. Die Duplizität, das Schillern der Begriffe kann nicht von Anfang an bestanden haben. Und der angeblich von Harnack getane Ausspruch: „nicht der Sohn, sondern nur der Vater gehört ins Evangelium“ ist grundfalsch, wenn damit ein Faktum behauptet und nicht nur ein Postulat ausgesprochen werden soll.

§ 18. Der evangelische Erzählungsstoff

läßt sich zwar nicht reinlich von dem Redestoff trennen, weil er gewöhnlich dialogisch gestaltet ist, kann aber doch für sich betrachtet werden. Er liegt in der frühesten für uns erreichbaren Form bei Markus vor. Dieser hat natürlich auch historisch den Vorzug vor Matthäus und Lukas, soweit sie von ihm abhängen. Indessen seine

[1]) Um die Authentie des Evangeliums vom Reich als des Evangeliums Jesu zu retten und es gegen das apostolische Evangelium auszuspielen, bestreben sich protestantische Theologen, das gegenwärtige Reich Gottes von der Kirche zu unterscheiden. Daß dies Bemühen vergeblich sei, habe ich in den Noten zu den Parabeln des Matthäus dargelegt. Nur das läßt sich einräumen, daß die Kirche durch den

literarische Priorität sichert ihm doch nur einen relativen historischen Wert, nicht einen absoluten. Es war verkehrt, wenn Weiße in Markus einen unantastbaren Zeugen für das Leben Jesu erblickte. Er begrüßte die Entdeckung Lachmanns als Kampfmittel gegen Strauß, als ob dieser von Markus aus nicht zu dem Ergebnis hätte kommen können, daß wir zu einem historischen Leben Jesu nicht das Material haben. Er verschuldete dadurch dessen Mistrauen gegen „die Markus-Löwen", welches auch von den Tübingern geteilt wurde. Er ging davon aus, daß der Strauß'schen Betrachtung der evangelischen Erzählungen als Mythen die Annahme einer längeren mündlichen Überlieferung derselben zu grunde liege [1]), und glaubte, durch Markus werde diese Annahme erschüttert, indem dieser nicht aus dem Strom, sondern aus der noch wesentlich ungetrübten Quelle geschöpft habe. Er wollte zwar verfärbende Einflüsse nicht ganz ausschließen, maß ihnen jedoch nur geringe Bedeutung zu. Noch schärfer bestritt Wilke die Tradition. Er hatte dabei hauptsächlich die Annahme eines mündlichen Urevangeliums im Auge, welches in der Darstellung des Einzelnen und in der Anordnung des Ganzen schon fest fixiert gewesen sei. Aber die Behauptung, daß Form und Stoff nicht getrennt werden könnten, hat bei ihm doch den Sinn, daß Markus nicht bloß anonymen Erzählungsstoff gesammelt, geordnet und redigiert habe, sondern ein durchaus originaler und schöpferischer Schriftsteller gewesen sei. Daraus zog nun Bruno Bauer schließlich seine Konsequenzen. Er verspottete Strauß deswegen, daß er die Tradition und eine dunkle faktische Wurzel derselben zugestanden habe, aus der sie dann allerdings frei ins Kraut geschossen sei. Durch die Markushypothese

---

Namen des Reichs idealisiert wird, damit ihre Prolepse weniger auffalle. Zweimal nimmt Jesus bei Matthäus freilich doch geradezu die ἐκκλησία in den Mund. — Halbwegs richtig äußert Renan seine Verwunderung darüber, daß Jesus auf eine übernatürliche Erfüllung rechne und zugleich mit seltener Sicherheit des Blicks die Basis für eine dauerhafte Kirche schaffe.

[1]) Strauß gebraucht den Ausdruck Mythus in der Tat im Sinn von Sage, nicht in dem besonderen Sinn, in dem er jetzt meist verstanden wird. Von unseren heutigen Mythologen ist er weit entfernt; der Boden der evangelischen Tradition ist ihm das Judentum und das Alte Testament; an dem Maße der neuesten religionsvergleichenden Weisheit gemessen, vertritt er einen sehr konservativen Standpunkt. Gegen die Zurückstellung des Markus ist er übrigens später doch gelegentlich mistrauisch geworden; er äußert Zweifel, ob denn seine Posteriorität auch nach Lukas so ausgemacht sei (Brief an Zeller vom 2. Mai 1860).

hielt auch er Strauß für widerlegt, freilich in ganz anderem Sinn als Weiße. Markus sei der poetische Erfinder der Messiasidee, die es damals bei den Juden gar nicht mehr gegeben habe, und des Evangeliums. Er habe den Stoff oder die Motive namentlich aus der Cäsarengeschichte entnommen; sein Faden sei dann von Lukas und später von Matthäus ausgesponnen. Man sieht, wohin es führen kann, wenn man die Tradition nach Kräften auszuschalten strebt.

Es kann kein Zweifel sein, nicht bloß darüber, daß Markus überhaupt auf Tradition zurückgeht, sondern auch darüber, daß die Tradition, die er vorfand, schon getrübt und durch vieler Leute Mund gegangen war. Das Zeugnis des Papias hat keinen eigentlich geschichtlichen Wert. Petrus steht nur deshalb hinter Markus, weil er als Haupt der Kirche die älteste kirchliche Evangelienschrift autorisiert [1]). Er hat bei seiner Verkündigung des Evangeliums keine Vorträge über die evangelischen Perikopen gehalten, und Markus hat dieselben nicht schriftlich in Reihe gebracht, so gut oder so schlecht er konnte. Ein nicht in der Sache liegendes Interesse für Petrus findet sich grade bei Markus gar nicht. Er läßt auf sein Bekenntnis unmittelbar die Scheltrede Jesu gegen ihn folgen: heb dich weg von mir Satan! und er verschweigt seine Verleugnung durchaus nicht. Ebenso wenig finden sich bei ihm Spuren von persönlich gefärbten Mitteilungen des Petrus. Wenn man sich dafür auf den Bericht über den ersten Tag in Kapernaum beruft, wo Jesus bei Petrus einkehrt und dessen Schwiegermutter heilt, so beginnt dieser mit der Berufung der vier Jünger, welche legendarisch ist und nicht auf Petrus zurückgehn kann [2]). Am meisten widerstreben die Wundergeschichten, in der Form wie sie bei Markus dargestellt werden, der Zurückführung auf den intimsten Jünger Jesu. Aber überhaupt stammt nichts von Augenzeugen, auch die Passion nicht, die verhältnismäßig am meisten historische Partie. Sie ist in Hauptpunkten verblaßt und in Nebenpunkten ausgeschmückt, sie läßt vieles Wichtige im Unklaren und

[1]) Vgl. Eusebius H. E. 2, 15, der sich außer auf den ersten Petrusbrief und Papias auch auf Clemens Al. beruft.

[2]) Hausrath (1, 33) sagt: Petrus verfehlte nicht, dem Markus zu erzählen, daß man sein Dach beschädigt habe, um den Gichtbrüchigen vor Jesus zu bringen. Als ob die Rechnung für die Reparatur ihm und nur ihm allein den Umstand unvergeßlich gemacht hätte.

gibt dafür manche sagenhafte Züge. Mit Recht ist das schon von Wilke hervorgehoben [1]).

Daß Markus nicht alles, was zu seiner Zeit noch mündlich umlief, hat erschöpfen können, wird anzunehmen sein. Hat er aber auch gar nicht die Absicht gehabt, umfassend aufzuzeichnen, was ihm davon zugänglich war und glaubwürdig erschien? Man meint, er habe vielmehr eine Auswahl getroffen, nach einem bestimmten Gesichtspunkte, nämlich um zu erweisen, daß Jesus der Christus sei. Diesen Gesichtspunkt teilt er freilich mit den anderen Evangelisten, sie schreiben alle kein Leben Jesu, sondern eine Vorgeschichte des Christus. Er wendet ihn nicht schärfer an als die anderen, im Gegenteil kommen grade bei ihm die meisten Verstöße dagegen vor. Auch darin, daß er die Wunder Jesu als ἔργα τοῦ Χριστοῦ betrachtet, unterscheidet er sich nicht von den anderen; jener griechische Ausdruck kommt nicht bei ihm vor, sondern bei Matthäus. Aber relativ überwiegen bei ihm allerdings die Wunder, sie füllen namentlich die galiläische Periode aus. Und das wird hauptsächlich als Beweis dafür angeführt, daß er das Material nach seinem eigentümlich rohen Geschmack gesichtet habe. Es liegt jedoch viel näher, die Vorliebe für die echt volkstümlichen Wunderberichte schon auf Rechnung der Tradition zu setzen. Wenn das Evangelium, daß Jesus der Christus sei, in seine irdische Vorgeschichte verfolgt wurde, so war es natürlich, daß in Kreisen, welche intimer Bekanntschaft mit Jesus ermangelten, auf seine messianischen Machtbeweise großes Gewicht gelegt wurde, und daß die Tradition über seine früheste Wirksamkeit in Galiläa unter diesem Interesse zusammenschrumpfte. Wahrscheinlich haben auch seine Wunder schon bei seinen Lebzeiten auf das galiläische Publikum einen größeren und allgemeineren Eindruck gemacht, als seine Worte. Und sofern sie Heilungen sind, darf man sie nicht als nebensächlich zur Seite schieben. Die Heiltätigkeit Jesu ist, wie Weiße mit Recht hervorgehoben hat, ein wesentlicher Zug in seinem Bilde; er übt sie bei Markus kontinuierlich aus, während er nach Johannes nur einzelne Mirakel zum besten gibt. Er handelte nicht nach dem

[1]) Urevangelist p. 40 ss. 70 ss. Wilkes Polemik gegen die Tradition ist in Wahrheit eine Polemik gegen den apostolischen Ursprung der uns vorliegenden evangelischen Geschichte, worin er tatsächlich mit Strauß zusammentrifft, ohne es zu wollen und ohne es zu wissen; denn Strauß scheint ihm ebenso unbekannt zu sein wie Lachmann.

Grundsatz, daß das Elend hienieden nicht in Betracht komme gegen die zukünftige Herrlichkeit, sondern war fortwährend beflissen, es zu lindern. Seine Heilungen waren Ausflüsse seiner Barmherzigkeit, und er selber betrachtete sie nicht als σημεῖα. Daß sie von Anderen mit anderen Augen angesehen wurden, ist begreiflich. Grade Markus läßt übrigens erkennen, daß dies erst nachträglich geschah, und verwickelt sich dabei in Widersprüche. Nur die Tatsachen verkünden, daß Jesus der Christus war; er selber will es während der galiläischen Periode nicht merken lassen. Seine Wunder sind nur unfreiwillige Durchbrüche seiner wahren Natur; die Dämonen wissen sie als solche zu würdigen, das Volk und die Jünger aber nicht.

Markus wird also die Erinnerungen an Jesus, wie er sie vorfand, gebucht und nicht einen einseitigen Auszug daraus gemacht haben. In bezug auf den Erzählungsstoff haben seine Nachfolger kaum etwas nachzutragen gefunden; ob aber die Reden, die sie hinzufügen, schon ihm bekannt und von ihm ausgelassen oder gekürzt seien, ist eine Frage, deren Bejahung sich nicht so von selbst versteht, wie man gewöhnlich meint. Auch wenn sie bejaht werden müßte, so würde doch die Behauptung Herders in Kraft bleiben, daß das zweite Evangelium ein Niederschlag der mündlichen Überlieferung ist, wie sie sich in der ersten christlichen Generation ausgebildet hatte.

§ 19. Der evangelische Redestoff.

1. Weil Matthäus und Lukas das größtenteils in didaktischem Stoff bestehende Plus, welches sie vor Markus voraus haben, in dessen Gerüst einfügen, so meint Wilke, daß das Plus, als unselbständige Einschaltung, später sei. Auf das Sondergut des Matthäus oder des Lukas kann diese Betrachtungsweise angewendet werden. Aber eine Anzahl von Redestücken, die bei Markus fehlen, sind ihnen gemeinsam, und das läßt sich nicht mit Wilke so erklären, daß sie sie einer vom andern entlehnt haben, sondern führt auf eine selbständige zweite Quelle (Q), die sie neben Markus benutzten. Das Verhältnis dieser beiden Quellen zu einander zu bestimmen, ist eine wichtige und schwierige literarhistorische Aufgabe.

Sie können nicht unabhängig von einander gedacht werden. Die evangelische Literatur entstand in der jerusalemischen Gemeinde, und ihre Anfänge, die nicht alsbald unübersehbar waren, mußten

innerhalb dieses beschränkten und eng verbundenen Kreises bekannt sein. Namentlich läßt sich nicht vorstellen, daß unter den Autoren selber der Vorgänger dem Nachfolger hätte entgehn können.

Man gibt ziemlich allgemein der Quelle Q den Altersvorzug vor Markus. Das ist zunächst ein Überbleibsel der alten Ansicht, daß das erste Evangelium, im Unterschied vom zweiten und dritten, von einem der Zwölf verfaßt und also authentischer sei. Man hat diese Ansicht nicht ganz fallen lassen, sondern nach Schleiermachers Vorgang halbwegs festgehalten, in der Weise, daß man dem Apostel Matthäus zwar nicht die Abfassung des ganzen nach ihm benannten Evangeliums zuschreibt, wohl aber die der darin enthaltenen Redesammlung Q. Stütze dafür soll die Angabe des Papias sein, daß Matthäus die Logia des Herrn aufgezeichnet habe. Es ist jedoch kein Grund anzunehmen, daß Papias unter den Logia, die Matthäus aufzeichnete, etwas anderes verstand als unser erstes Evangelium; er mag den Namen Logia a potiori gewählt haben, im Vergleich zu Markus. Das erste Evangelium war zu seiner Zeit schon vorhanden und bekannt; wenn ihm aber die Redequelle noch als selbständige Schrift vorgelegen hätte, so wäre sie später nicht mehr spurlos untergegangen. Auf keinen Fall bezeichnet er mit den Logia diejenigen Redestücke, welche Matthäus mit Lukas gemein hat. Man kann auch nicht sagen, daß Matthäus dieselben in ursprünglicherer Gestalt biete als Lukas. Wenngleich er wohl Einzelnes besser faßt als jener, so hat doch grade er die aus Q stammenden Stücke mit anderen versetzt und in einen neuen Zusammenhang gebracht; Lukas gibt sie im ganzen treuer und unvermischter, ohne ihn wären sie überhaupt nicht zu erkennen und abzugrenzen. Also lediglich aus der Vergleichung des ersten und des dritten Evangeliums läßt sich die Existenz von Q erschließen, nicht aus dem Zeugnis des Papias. Dessen Aussage bezieht sich auf unser jetziges Matthäusevangelium; und sofern sie den apostolischen Ursprung desselben behauptet, kann sie nicht auf echter Tradition beruhen.

Der Hauptbeweis für die Authentie der Reden Jesu in Q soll aber in ihrem inneren Wert liegen. Harnack sagt: „Was ist wertvoller, Q oder Markus? Seit 1800 Jahren ist diese Frage entschieden. Das Bild Jesu, welches Q in den Sprüchen gegeben hat, ist im Vordergrunde geblieben. Die Versuche, es durch das des Markus zu verdrängen, sind nicht geglückt; sie werden immer in Abgründe führen

und sich selbst auflösen.“ Die Kirche, auf deren Geschmack sich Harnack mit sehr zweifelhaftem Rechte beruft, hat aber von Q nichts gewußt; sie zog nicht Q, sondern Matthäus dem Markus vor. Für den Wert fällt auch die literarische Bezeugung, die bei Q doppelt so groß ist wie bei dem Sondergut des Matthäus, nicht ins Gewicht. Sind etwa die aus Q stammenden Bestandteile der Bergpredigt oder der Aussendungsrede bei Matthäus schöner als die anderen? Konsequenter weise verwenden die Meisten das innere Kriterium ganz unterschiedslos, z. B. mit Vorliebe für die Gleichnisse, die nur bei Matthäus oder nur bei Lukas vorkommen. Was stünde noch fest, wenn diese fielen! ruft Hausrath aus. Wer könnte so etwas erfinden wie: wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie! fragt Weinel in bezug auf einen Ausspruch Jesu, der in der apokryphen Perikope von der Ehebrecherin steht. Man sieht dann nicht ein, warum dies Kriterium nicht auch auf das Evangelium Johannis angewendet werden soll. Die alte Kirche schätzte dasselbe kaum geringer als das des Matthäus; und Männer wie Fichte und Schleiermacher, die doch nicht grade ohne Urteil und Empfindung waren, schlugen seinen Wert sogar viel höher an. Ist nicht in der Tat der Spruch Joa 3, 8 mindestens ebenso originell und wertvoll wie irgend ein anderer? Er lehrt, daß der Geist wehet wo er will, und daß man darum, weil man seine Wirkung empfindet, doch nicht weiß, woher er kommt.

Wenn der innere Wert das Alter und die Authentie verbürgen soll, so gemahnt das an den sagenhaften Archäologen, der die Echtheit einer Antike daran erkannte, daß er bei ihrem Anblick weinen mußte. Das testimonium spiritus sancti wird zum kritischen Prinzip erhoben: was zu Herzen geht, was erhebt, ergreift und erschüttert, erweist sich dadurch als echt. Die exegetische und literarisch-historische Untersuchung ist dann überflüssig.

2. Q mag dem Markus an innerem Wert weit vorgehn, kann aber darum doch jünger sein. Die Kirche hat manches Altertümliche für Jesu unwürdig gehalten und Neueres bevorzugt, weil es seiner würdiger erschien. Um die zeitliche Priorität zu entscheiden, muß man eine Vergleichung zwischen Markus und Q anstellen, die von erbaulichem Wert oder Unwert absieht.

An der Oberfläche liegt der Unterschied, daß während Markus erzählenden und didaktischen Stoff mischt, sich die andere Quellen-

schrift ganz vorwiegend auf didaktischen beschränkt. Den erzählenden läßt sie mit Absicht aus. Denn daß sie die Passion gekannt hat, die sie mit Stillschweigen übergeht, versteht sich von selber; und auf die galiläischen Wunder, die zu Kapernaum und anderswo geschehen sind, nimmt sie deutlich Beziehung. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß sie die Darstellung des Markus voraussetzt und ergänzen will. Dazu würde stimmen, daß das einzige galiläische Wunder, worüber sie ausdrücklich berichtet, die Heilung von dem Sohne des Hauptmanns von Kapernaum, in der Tat eine Ergänzung zu Markus bildet. Indessen ist es doch möglich, daß sie nur die mündliche Tradition über das Tun und Leiden Jesu kennt und voraussetzt. Selbst die Passion braucht sie nicht schon schriftlich vorgefunden zu haben, obgleich die Meinung nahe liegt, daß diese zu allererst an die Reihe kam, aufgezeichnet zu werden.

Jedoch hängt damit, daß bei Markus der Stoff gemischt, in Q ungemischt ist, ein Unterschied in Form und Umfang der Worte Jesu zusammen, der nicht ohne Belang ist. Bei Markus überwiegen kurze Aussprüche, als Pointen von Erzählungen, worin der Anlaß angegeben wird, bei welchem sie gefallen sind. Für Q sind wohlgesetzte Reden charakteristisch, die nicht bei einer unvorhergesehenen Gelegenheit entstanden sind. Es ist nun sicherlich richtig, daß Jesus meist improvisiert und im Gespräch mit anderen einzelne Dicta von sich gegeben hat, die als unwillkürliche Äußerungen seines Empfindens und seines Wesens erscheinen. Er war kein Schulmeister; er hatte keine Themata, die er präparierte und dozierte. Durch diese ungezwungene, geistesgegenwärtige Art unterschied er sich von den Rabbinen, und vermutlich machte er grade dadurch Eindruck. Es ist also ein Vorzug des Markus, daß diese Apophthegmata ihm eigentümlich und bei den Korreferenten nur von ihm entlehnt sind.

Freilich hat Jesus auch längere Reden gehalten. Einige Dicta bei Markus machen einen unvollständigen Eindruck. Die größeren Komplexe, die er gibt, sind bisweilen nicht wirkliche Einheiten wie die in Q, sondern zusammengestoppelte Bruchstücke ohne jede innere Verbindung. Öfters ist ein Spruch nicht aus der angegebenen Situation erwachsen, oder er hat andere nach sich gezogen, die eigentlich nicht dazu gehören und manchmal durch einen neuen Anhub von ihm getrennt sind. Das wird nun gegen die Priorität des Markus vor Q geltend gemacht. Er selbst ist sich indessen bewußt, daß er nur Stück-

werk referiert, wenn er 4, 2 und 12, 38 sagt: beim Lehren sagte Jesus unter anderem. Und die Schuld lag nicht an ihm, an seiner unruhigen und hastigen Art, die ihn unfähig machte, einen rednerischen Zusammenhang wiederzugeben, wie Harnack sich ausdrückt. Sie lag vielmehr an der Tradition. Es war nicht alles im Gedächtnis geblieben, was Jesus in Reden sagte, z. B. nichts von seinen Vorträgen in der Synagoge — denn Lc 4, 16 ss. ist keine giltige Ausnahme. Das Publikum nimmt überhaupt keine Zusammenhänge auf[1]), sondern nur Einzelheiten daraus. Wenn also Markus Fragmente überliefert, so spricht das nicht gegen ihn. Bei den Erzählungen hat der Referent das Wort und infolge dessen freie Hand sie auszugestalten; da ist Unvollständigkeit keine Empfehlung und da zeigt sie sich auch nicht bei Markus. Nicht so bei den Redestücken, die von einem Anderen gesprochen sind und in dessen Wortlaut wiedergegeben sein wollen; da darf die Unvollständigkeit und Abgerissenheit als Zeichen treuer Relation gelten. Wie hätte auch Markus, wenn er bei Troste war, darauf verfallen können, etwas was in der Überlieferung noch zusammenhing dadurch unverständlich zu machen, daß er es zerhackte und die Stücke dann wieder gelegentlich zu einem Quodlibet mischte! Das Fragmentarische ist bei mündlicher Tradition vielmehr hier das Ursprüngliche. Disponierte rednerische Zusammenhänge größeren Umfangs wären nur authentisch, wenn sie auf unmittelbare Nachschriften von Ohrenzeugen zurückgingen. Wo das nicht zutrifft, darf man in der Regel vermuten, daß sie schriftstellerische Kompositionen sind, die natürlich alte Ingredientia enthalten können. Die Sprüche, die in Markus und Q gleichmäßig vorkommen und zu Dubletten bei Matthäus und Lukas geführt haben[2]), werden eher in Q zu einem Ganzen integriert, als von Markus aus dem Ganzen herausgerissen sein.

Es soll damit nicht geleugnet werden, daß z. B. das Gleichnis vom Säemann als Ganzes längere Zeit ziemlich treu im Gedächtnis behalten werden konnte. Bei diesem Beispiel aber zeigt sich wieder ein bemerkenswerter formeller Unterschied des Markus. Die Sprache

[1]) Das Gedächtnis der Orientalen dafür war nicht stärker als unseres. Die einzelnen Offenbarungen des Korans sind nicht nur oft von Muhammed selber vorgetragen, sondern auch schon zu seinen Lebzeiten aufgeschrieben. Der Hadith aber, die mündliche Überlieferung seiner nicht auf Offenbarung beruhenden Worte, ist nichts weniger als zuverlässig.

[2]) Weiße 1, 82 ss. Evangelienfrage 146 ss.

Jesu erscheint hier ungeglättet, sogar schwerfällig und rauh. Sie zeigt sich auch sonst bei Markus zwar drastisch und wuchtig genug, aber prosaisch und extemporisiert. Dagegen hat sie in Q im Großen wie im Kleinen eine kunstmäßige und literarische Form. Der Parallelismus der Glieder tritt weit stärker und ebenmäßiger auf, wenngleich er nicht überall so regelrecht durchgeführt ist wie in der Feldpredigt des Lukas. Nach Hausrath ist freilich die Spruchsammlung eine unbeholfene Niederschrift; nach Adolf Deißmann steht sie, von schriftstellerischem Gesichtspunkte aus, auf der Höhe der von Illiteraten bekritzelten Papyri. Urteilsloseres kann aber kaum geäußert werden.

In einigen Fällen sieht man deutlich, daß kurze Ansätze des Markus hernach breiter ausgeführt sind. So bei der Scheltrede gegen die Schriftgelehrten (Mc 12, 38—40), bei der Reiseinstruktion der Zwölf, bei der Versuchungsgeschichte. Wer mit Schleiermacher annimmt, Markus habe hier den Kern weggeworfen und die Schale beibehalten, macht ihn zu einem unglaublichen Tropf. Nicht bloß in Q, sondern überhaupt ist die Erweiterung des traditionellen Stoffs vorzugsweise durch Reden erfolgt. Fast alle Parabeln des Matthäus lassen sich auf die drei oder vier des Markus zurückführen. Besonders haben sich an die Parabel vom Säemann eine Menge von Wucherungen angeschlossen. In geringerem Maße ist das freilich auch schon bei Markus selber geschehen. Desgleichen ist schon bei ihm an das kurze Drohwort Jesu betreffend die Zerstörung des Tempels eine dazu nicht passende große eschatologische Rede angehängt. Er läßt Jesum zweimal einen Kommentar zu seinen Worten geben, er legt ihm eine Betrachtung über die beiden Varianten des Speisungswunders in den Mund. Es kann aber nicht Wunder nehmen, daß die Anfänge des rednerischen Erweiterungsprozesses schon bei dem ältesten Evangelisten hervortreten, wenigstens in der Fassung, wie er uns gegenwärtig vorliegt.

3. Die Betrachtung der formellen Unterschiede des Redestoffs in Markus und Q erweckt also ein Vorurteil zu gunsten der Priorität des Markus. Weitere Beobachtungen bestätigen dieses Vorurteil.

Für eine der Reden, die sowohl bei Matthäus als bei Lukas stehn, kann man das absolute Alter ungefähr bestimmen, nämlich für Mt 23, 13—36. Lc 11, 37—52. Der dort erwähnte Mord des Zacharias hat erst A. D. 67 oder 68 stattgefunden [1]); der anachronistische Hinweis

[1]) Vgl. § 12.

Jesu darauf ist natürlich noch später. Man sagt nun, die Erwähnung des Zacharias könne auf einer Interpolation beruhen, die indessen dann gleichmäßig in Matthäus und Lukas eingedrungen sein müßte. Oder man nimmt an, der ganze Zusammenhang gehöre nicht zu Q. Freilich ist Q eine hypothetische Größe, und tatsächlich beruht der größere historische Wert der dem Matthäus und Lukas gemeinsamen und nicht aus Markus entlehnten Redestücke eben auf ihrer doppelten Bezeugung, nicht auf ihrer Zugehörigkeit zu einer Quelle, deren Umfang sich durchaus nicht sicher bestimmen läßt. Aber allerdings stammen dieselben möglicher weise nicht alle aus dieser Quelle, und vielleicht ist sie auch in späteren Ausgaben über ihre Urgestalt hinaus gewachsen.

Es mag also ratsamer sein, auf die Bestimmung des absoluten Alters von Q nach Mt 23 und Lc 11 zu verzichten. Es bleibt dann nur übrig, die formellen Indizien zur Ermittlung des relativen Alters dieser Schrift im Vergleich zu Markus durch materielle zu ergänzen. Das größte Gewicht fällt dabei auf Unterschiede, aus denen sich ergibt, wie weit das Christentum bei Markus und in Q die Tradition über Jesus durchdrungen hat.

Nach Markus hat Jesus sich noch nicht während der galiläischen Periode, sondern erst, als er aus Galiläa floh und seinen Blick nach Jerusalem richtete, als den Christus offenbart und zwar nur seinen Jüngern, infolge des Petrusbekenntnisses. Er ist zwar schon durch die Taufe der Christus geworden und hat sich selber seitdem als den Christus gewußt, nur nicht als solchen bekannt. Das erklärt sich aus der Tendenz, die Messianität Jesu so weit wie möglich vorzuschieben. Das Petrusbekenntnis kann aber schwerlich auch aus dieser Tendenz erklärt werden. Jedenfalls ist es nach der negativen Seite unerschütterlich, sofern nämlich dadurch das messianische Auftreten Jesu während der ersten und längsten Periode seiner Wirksamkeit geleugnet wird. In Q existiert nun die Grenze des Petrusbekenntnisses nicht, es kann alles ebenso gut vorher wie nachher fallen. Die messianische Versuchung erfolgt nicht durch Petrus, sondern durch den Teufel und zwar alsbald nach der Taufe. Nicht an Petrus, sondern an den Teufel richtet Jesus das Wort: heb dich weg von mir, Satan!

Die Reden in Q werden meist auf galiläischem Boden gehalten. Vergleicht man sie mit den galiläischen Reden bei Markus vor dem Petrusbekenntnis, so zeigt sich nicht bloß ein Plus, sondern zugleich

eine bedeutsame Differenz. Bei Markus redet Jesus in der galiläischen Periode exoterisch zu allem Volk, nicht esoterisch zu den Jüngern, und er gibt sich nicht als den Christus, auch nicht den Jüngern gegenüber, sondern einfach als Lehrer, wie namentlich aus der Säemannsparabel (4, 1—8) erhellt [1]). Dagegen in Q hält er von anfang an auch solche Reden, die seinen Jüngern gelten und ihre zukünftige Bestimmung als Christen vorwegnehmen; er spricht schon in der Bergpredigt von Verfolgungen, denen sie um seinetwillen ausgesetzt sein werden. Und wie viel öfter redet er von sich selber, wie anders als in der Säemannsparabel äußert sich sein Selbstbewußtsein! „Wehe dir, Chorazin, wehe dir Bethsaida! denn wären in Tyrus und Sidon die Werke geschehen, die in euch geschehen sind, sie hätten längst in Sack und Asche Buße getan.“ Kapernaum ist durch ihn zum Himmel erhoben und wird, weil es sich dessen unwürdig zeigt [2]), zur Hölle hinab gestürzt werden — man vergleiche damit, wie er es bei Markus aufnimmt, daß er im Gegensatz zu Kapernaum bei den Seinen in Nazareth nichts ausrichten kann: er wundert sich über ihren Unglauben. Obwohl die großen Taten Jesu in Q nicht expliziert werden, werden sie doch höher gewertet als bei Markus [3]), Jesus selbst sieht darin den Beweis seiner unvergleichlichen Bedeutung. Freilich noch mehr hebt er sich als Mittler der göttlichen Offenbarung hervor. Er nimmt für sich in Anspruch, daß er der Sohn des Vaters sei, daß er

---

[1]) Natürlich schließt Markus nicht aus, daß Jesus auch zu seinen Jüngern redet; aber was er zu ihnen sagt, kann er auch dem allgemeinen Publikum sagen — er schult sie nicht durch eine besondere Lehre. Auf spätere Einschaltung gehn die authentischen Kommentare zurück, in denen Jesus den wahren Sinn seiner Worte, als wäre er nicht so einfach, den Jüngern auslegt, die zu diesem Zweck als unverständig und schwer von Begriffen vorgestellt werden.

[2]) Bei Lebzeiten Jesu hat Kapernaum zu diesem Urteil schwerlich Anlaß gegeben; bei Markus merkt man nichts davon, denn er flieht von dort wegen des Antipas. Erst in der Apostelgeschichte zeigt sich, daß das junge Christentum in Galiläa keinen Boden fand. In Samarien und in der Paralia hatte die Mission Erfolg, auf Galiläa erstreckte sie sich gar nicht.

[3]) Die Heilung des Sohnes des Hauptmanns von Kapernaum, die allein in Q berichtet wird, ist in der Tat ein weit größeres Wunder als die bei Markus, da sie nicht durch Berührung, sondern aus der Ferne und durch das bloße Wort geschieht. Die Heilung der Tochter des kanaanäischen Weibes steht allerdings auf gleicher Linie, aber sie bildet bei Markus eine auffallende Ausnahme und gehört nicht zum Grundstock, ist auch nicht in Galiläa geschehen.

allein ihn kenne und allein Andere über ihn belehren könne. Er preist die Jünger selig, daß sie erlebt haben, was viele Propheten und Könige mit ungeduldiger Sehnsucht erwarteten, nämlich seine Ankunft als des Christus, die bereits geschehen ist und nicht erst in der Zukunft bevorsteht. Ganz öffentlich bezeichnet er sich schon in Galiläa als den Menschensohn. Er läßt sich κύριε anreden, während er sich bei Markus die Anrede guter Meister verbittet, da nur Gott gut sei. Er tritt von vornherein als der Messias auf und gründet schon in der Gegenwart das Reich Gottes. Die Bergpredigt ist das Programm dafür. Dem Ziel, es zu verwirklichen, dient die Austreibung der Dämonen. Die Menschen drängen sich herzu, und der Kleinste, der drinnen ist, ist mehr als der Größte, der draußen bleibt. In Q erhebt sich Jesus über den jüdischen Horizont, in dessen Grenzen er sich bei Markus hält. Er nimmt die Verwerfung der Juden und die Bekehrung der Heiden in Aussicht. Er macht es dem Täufer zum Vorwurf, daß er in der alten Ära stecken geblieben und zu der neuen, die schon da ist, nicht durchgedrungen sei. Er selber hat das Christentum eröffnet und setzt dessen Ablösung vom Judentum als schon eingetreten voraus[1]). Bei Markus redet er während der galiläischen Periode nur einmal vom Reiche Gottes und da ist es (wie auch später) das zukünftige; er führt es nicht selber herbei, sondern kündigt es nur an und erwartet es von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes. Das zukünftige Reich ist freilich auch in Q durch das gegenwärtige nicht ausgeschlossen. Aber es erscheint von Anfang an als Verheißung (an die Christen) und nicht als Drohung (an die Juden). Bei Markus fängt Jesus damit an zu sagen: tut Buße, das Reich Gottes steht bevor. In Q fängt er damit an zu sagen: selig die Armen, denn ihnen gehört das Reich Gottes.

Harnack glaubt dem entgegensetzen zu können, daß grade Markus das Übermenschliche an Jesus am meisten hervorhebe. Er denkt zunächst an die Wundertaten, über die Markus am ausführlichsten berichtet: darüber ist schon gehandelt und auch bemerkt worden, daß sie zwar in Q nicht expliziert, aber darum doch nicht geringer angeschlagen werden. Er hat aber wohl auch den Abschnitt bei Markus im Auge, der auf das Petrusbekenntnis folgt und die Passion einleitet. Da tritt mit einem Schlage der Christus der Kirche an stelle

[1]) Vgl. p. 134 s.

des galiläischen Lehrers und Wundermanns. Jesus selbst verkündet das Evangelium über den Tod und die Auferstehung des Menschensohnes, vertraut es aber nicht dem allgemeinen Publikum an, zu dem er bisher geredet hat, sondern als vorläufiges Geheimnis nur seinen Jüngern, die er hie und da schon als organisierte Gemeinschaft betrachtet. Er legt ihnen die Nachfolge in den Tod auf, heißt sie seinetwegen und wegen der Verkündigung des Evangeliums Verfolgung und Martyrium zu ertragen, Hab und Gut und Heimat und Familie daran zu geben, als Preis für das Reich Gottes. Der Jesus von Nazareth hört hier plötzlich auf, der Menschensohn fährt wie ein Blitz aus der Wolkenhülle. In Q findet sich ein solcher Umschlag nicht: hier hat Jesus sich nicht bisher vor seinen Jüngern verhüllt und hebt nun nicht auf einmal den Schleier, indem er seine Verklärung durch Tod und Auferstehung vorweg nimmt und sein künftiges Geschick zum Piedestal seiner Würde, zum Schlüssel seines Wesens macht. Er redet in Q nicht von den historischen Fakten, auf denen nach dem apostolischen Evangelium sein Messiastum beruht, sondern er lehrt ewige Wahrheit: moralischen, nicht dogmatischen Inhalts: bestehend in Geboten, welche das Leben entbinden und nicht, wie das jüdische Gesetz, es hemmen und erdrücken [1]. Wenn er aber eben damit als Messias wirkt, indem er auf rationellem Wege, durch seine Lehre, den Grund zum Reiche Gottes auf Erden legt, so hat diese Betrachtungsweise nicht den historischen Vorzug. Das Reich Gottes als Kirche und der Messias als Gründer desselben durch seine Lehre sind hybride Begriffe. Es wird dadurch ermöglicht, daß Jesus von anfang an als der erscheint, der er ist, und sich nicht erst später zu enthüllen braucht. Sein Messiastum wird einerseits so abgeschwächt, daß von dem ursprünglichen Begriff nichts übrig bleibt, andererseits dringt es viel tiefer durch als bei Markus. Denn bei diesem ist die Partie, wo Jesus mit offenem Visier auftritt, auf einen isolierten Abschnitt beschränkt und eine bewußte Prolepse: Jesus predigt nicht eigentlich das Evangelium, sondern weissagt es geheimnisvoll seinen Jüngern und stellt sie mit dem ausgesprochen zukünftigen Dingen und Begriffen, die er vorwegnimmt, vor den Kopf. Indem so die Zukunft grell in die Gegenwart hineinragt, entsteht freilich ein Bruch in dem

[1] Bei Sirach (24, 19 51, 26) redet die göttliche Weisheit so. Vgl. Sirach 24, 21 mit Joh 4, 14. 6, 35.

Bilde Jesu. Aber auch dadurch wird Markus vergleichsweise nicht diskreditiert. Der Widerspruch zwischen Überlieferung und Dogma ist bei ihm unverdeckt, die Memorabilien und das Evangelium stehn unvermittelt neben einander, der Christus des Glaubens wird nur äußerlich auf die Erinnerungen an Jesus von Nazareth aufgetragen. In Q erscheint der Bruch geheilt und der Unterschied zwischen dem, was Jesus selber sagte, und dem, was hernach über ihn geglaubt wurde, ausgeglichen — durch eine Verschmelzung von Tradition und Evangelium, worin die Begriffe verfärbt sind. Vgl. § 17.

In der Auffassung des Reiches Gottes als einer schon gegenwärtigen Größe trifft die mit Q bezeichnete Schrift zusammen mit dem Sondergut namentlich des Matthäus. In der messianischen Würdigung Jesu als Verkündiger der göttlichen Wahrheit, als der vollendeten Offenbarung des Vaters, kommt sie dem vierten Evangelium ganz nahe. Markus dagegen läßt sich nicht an einem mittleren Punkte des Verlaufs der uns erhaltenen evangelischen Literatur unterbringen. Er wird in den Zügen seines Jesusbildes, die dem christlichen Geschmack nicht zusagten, mehr oder weniger von den Korreferenten korrigiert. Er steht am Anfang, und diesem Umstand verdankt er seine Erhaltung in der katholischen Kirche, der er innerlich nicht zusagen konnte, sondern rückständig erscheinen mußte. Clemens Al. legt seiner Abhandlung über die Frage, quis dives salvetur, die bekannte evangelische Perikope nach dem Text des Markus zu grunde und nicht nach dem des Matthäus oder des Lukas. Ich weiß nicht, ob irgend eine andere Perikope so früh im vollständigen Wortlaut angeführt wird.

4. Jülicher findet den Beweis dafür, daß Q auf Markus folge, nicht überzeugend. Wie viel durchschlagender seien doch die Gründe für die Posteriorität des Priesterkodex! Aber da handelt es sich um einen Zeitunterschied von Jahrhunderten, hier nur von Jahrzehenden; und da findet ein radikaler Einschnitt durch das babylonische Exil statt, hier eine fortlaufende Entwicklung. Bei so verschiedener Sachlage dürfen nicht die gleichen Ansprüche gestellt werden; dort kann man mit Händen greifen, hier muß man mit Fingerspitzen fühlen. Mit besserem Recht läßt sich aus der Pentateuchkritik eine andere Nutzanwendung ziehen. Dieselbe ist von de Wette begründet und von Vatke durchgeführt. Es dauerte aber ein halbes Jahrhundert, bis sie zur offiziellen Anerkennung gelangte, ohne daß eigentlich

neue Gründe hinzutraten. Das berechtigt zu der Erwartung, daß auch die Kritik von Q durchdringen werde, wenn sie nur erst lange genug von den berufenen Fachmännern widerlegt ist.

Es hilft nicht, sich zu sträuben. Die Worte Jesu sind nicht im eigentlichen Sinne authentisch erhalten. Es hat längere Zeit gedauert, bis sie aufgezeichnet wurden. Ihre Überlieferung hat zwei allerdings nicht scharf abzugrenzende Phasen; in der ersten ist sie gedächtnismäßig und nimmt ab, in der anderen ist sie frei und nimmt zu. Markus hat die Reste der älteren, stark zusammengeschwundenen Tradition gesammelt; in dem nicht aus Markus entlehnten Redestoff bei Matthäus und Lukas sind diese vielleicht mit etlichen anderen noch erhaltenen Resten verbunden, vornehmlich aber neu belebt und weiter gewachsen. Fragmente reizen zur Ergänzung, aber nicht vollständige Stücke zur Fragmentierung. Während bei Markus der didaktische Stoff mit dem historischen vereinigt ist und den Erzählungsfaden im Ganzen nicht sprengt, schweben die längeren Reden bei Matthäus und Lukas meist über dem historischen Boden, auch wenn sie in eine bestimmte Situation gesetzt sind.

Es soll nun aber nicht geleugnet werden, daß Jesus selber mehr auf seine Worte gab als auf seine Werke und daß er darin Recht hatte. Es soll auch mit dem Vorrang des Alters dem Markus nicht zugleich der Vorrang des religiösen Wertes vor den späteren Evangelien zuerkannt werden. Vielmehr grade darin, daß er die alte gedächtnismäßige Tradition wiedergibt, liegt eine gewisse Dürftigkeit begründet. Diejenigen, die Jesu nahe gestanden hatten, hielten ihn weniger im Gedächtnis fest als im Herzen[1]). Wenn sie nicht glauben konnten, daß er im Grabe geblieben sei, so muß er den größten Eindruck auf sie gemacht haben. Er setzte sein Leben auch in ihnen auf Erden fort, nicht bloß bei Gott im Himmel. Ihr Dichten, Trachten und Tun wurde durch ihn bestimmt. Sie warben für ihn durch ihren Wandel nach seinem Vorbilde nicht minder als durch die Verkündigung, daß er der Christus sei. Sein Geist übertrug sich von ihnen auf Andere

[1]) „Ich statuiere keine Erinnerung in eurem Sinn. Was uns irgend Großes, Schönes, Bedeutendes begegnet, muß nicht erst von außen her wieder erinnert werden. Es muß sich vielmehr gleich von Anfang her in unser Inneres verweben, ein neues besseres Ich in uns erzeugen und so ewig bildend in uns fortleben und schaffen." Goethes Unterhaltungen mit Kanzler Müller 4. November 1828.

und inkarnierte sich in der Gemeinde. Und hier wirkte er freier als bei den Urjüngern. Zwar schon diese haben ihren Meister in dem Lichte, das ihnen nach seinem Tode aufging, besser verstanden und anders angesehen als zu seinen Lebzeiten. Sie hielten sich nicht ängstlich an seine Worte und sorgten so wenig wie er selber dafür, daß dieselben schriftlich bewahrt würden. Er wirkte noch gegenwärtig in ihnen, und sie führten alles auf ihn zurück, was in ihnen Leben war. Sie müssen indessen doch dadurch einigermaßen an den historischen Jesus gebunden geblieben sein, daß sie ihn kannten. Bei denen, die ihn nicht mehr gekannt hatten, fiel diese Schranke fort. Sie nahmen weniger Anstand, ihn sagen zu lassen, was er nur durch den Geist gesagt haben kann [1]). Namentlich betrachteten sie ihn als Gründer und Haupt der Kirche, die in Wahrheit nur seine Wirkung und nicht seine Stiftung war; sie legten ihm in dieser Eigenschaft allerlei Tröstungen, Mahnungen, Entscheidungen in den Mund, deren Voraussetzung in seiner Gegenwart noch nicht gegeben war. Das führte schließlich zur Entstehung einer neuen evangelischen Literatur, die wesentlich in Reden Jesu bestand. Dem Bilde, welches Markus von ihm gibt, trat dadurch ein anderes zur Seite, welches höheren Ansprüchen genügte und besser auf die Gegenwart zu wirken geeignet war.

Man unterschätzt die jerusalemische Gemeinde, wenn man es nicht für glaublich hält, daß in ihr die Lehre Jesu durch den Geist fortgesetzt wurde. Sie soll aus Armen im Geist bestanden haben. Woher kennt man sie aber? Das Bild, welches die Apostelgeschichte von ihr entwirft, ist sehr ungenügend. Man beurteilt ihre Mitglieder als beschränkte Köpfe im Vergleich zu Paulus. Aber das Evangelium ist jedenfalls von ihnen ausgegangen und nicht von Paulus, der es freilich, namentlich durch seine Mystik, eigentümlich modifiziert hat [2]). Und neben Glauben und Hoffnung bedeutet das christliche Leben und die Gemeinde auch etwas: beides hatte in Jerusalem seinen Ursprung. Es soll natürlich nicht geleugnet werden, daß Jesus selbst

[1]) Joa 14, 26 sagt Jesus: der Geist wird euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe. Apoc 19, 10 heißt es: ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.

[2]) Auch die Eschatologie setzt er in religiöse Mystik um (Rom 8, 18—24), als ein Poet mit wundersamen Sympathien.

sich von den Weisen ab und zu dem Volke wandte, und daß seine Jünger zu den kleinen Leuten gehörten. Aber dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß hernach in der jerusalemischen Gemeinde Schriften entstanden sind, deren Form so wenig auf Stümper zurückgeht wie ihr Inhalt.

Bei Markus verspürt man in Jesus vielleicht nur schwach den Urheber des geistigen Lebens, das von ihm ausgegangen ist. Andererseits führt ein Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache, von dem Strom auf die Quelle, nicht zu bestimmten und sicheren Ergebnissen. Der Geist Jesu weht sicherlich in den Reden jerusalemischen Ursprungs; aber aus dem Jesusbewußtsein der Gemeinde läßt sich doch kein historisches Bild schöpfen. Das zweite Evangelium ist unzulänglich, hat aber den Vorzug, Jesus am wenigsten als Christen vorzustellen. Es bleibt nichts übrig, als davon auszugehn und das Andere darnach zu beurteilen. Wir müssen die Wißbegier nach dem historischen Jesus zügeln; wir müssen zufrieden sein, daß uns überhaupt eine Reihe von Schriften aus der Schöpfungszeit des Christentums erhalten ist, die durch eine dunkle Kluft von der späteren kirchlichen Literatur abgeschnitten sind.

§ 20. Corrolarium.

1. Sir William Ramsay hält dafür, daß eine erste Aufzeichnung der Reden Jesu schon während seines Lebens gemacht sei. Er hat ganz Recht darin, daß anders ihre Authentie im strengen Sinn nicht aufrecht erhalten werden kann. Nicht so unbefangen aufs Ganze geht sein Landsmann Kirsopp Lake in einem jüngst[1]) erschienenen Aufsatz über das Alter von Q. Er findet zwar ebenfalls in dem besondern Inhalt dieser Schrift kein Hindernis, sie wenigstens sofort nach dem Tode Jesu anzusetzen, hat aber doch allgemeine Bedenken gegen die Annahme eines so frühen Ursprungs der evangelischen Literatur. Er geht mit der Datierung von Q etwa bis A. D. 50 herab.

Von einer Vergleichung zwischen Q und Markus, wie Harnack und ich sie angestellt haben, will er nichts wissen. Sie führe zu keinem Ergebnis, der eine schließe daraus dies und der andere das: so zehren

[1]) Expositor Juni 1909. Das Manuskript dieser zweiten Ausgabe der Einleitung war infolge eines Irrtums schon Anfang Juli 1909 fertiggestellt.

sich zwei Löwen gegenseitig auf. Er will also eine andere Methode einschlagen, nämlich ermitteln, zu welcher Stufe des christlichen Glaubens und Denkens Q gehöre. Die Methode ist aber nur scheinbar von der verworfenen verschieden; sie läuft auch auf eine Vergleichung zwischen Q und Markus hinaus, wenngleich dieselbe etwas verdeckt wird. Eigentümlich ist freilich das tertium comparationis, es ist jedoch nicht zu gebrauchen. Ich versuche, die etwas ungleichmäßigen Ausführungen des englischen Theologen wiederzugeben, ohne mich an den Wortlaut und die Disposition zu binden.

Die mit der Sigle Q bezeichnete Quelle des Matthäus und Lukas ist nicht, wie das Evangelium Marci, für die Mission und deren kontroverses Thema bestimmt, sondern für innerchristlichen Gebrauch, für solche Leser, die schon gläubig sind, nicht für solche, die bekehrt werden sollen. Sie führt nicht den Beweis, daß der Gekreuzigte dennoch der Messias sei und als solcher von Gott durch die Auferstehung beglaubigt. Sie hat keinen Bericht über die Passion und die Auferstehung; sie beginnt mit einer eschatologischen Rede des Täufers und schließt mit einer eschatologischen Rede Jesu. Das eschatologische Interesse steht im Vordergrunde, und zwar in der christlichen Form, daß die Parusie Jesu in kürzester Frist erwartet wird. Die Hoffnung auf den Kommenden ist die Hauptsache; der Glaube, daß Jesus schon auf Erden der leidende Christus gewesen und durch die Auferstehung verherrlicht sei, tritt zurück, weil für Christen selbstverständlich. Markus legt den Nachdruck auf die Passion mit nachfolgender Auferstehung, als Beweis des Glaubens, daß Jesus der Christus sei. Für Q ist das überflüssig; der Auferstehungsglaube kommt nur in Betracht als condicio sine qua non der Parusiehoffnung. Der christliche Gruß wäre für Q das paulinische: Maranatha[1]), für Markus das russische: der Herr ist auferstanden!

Daraus schließt Lake nun, daß Q älter sei als Markus. Denn grade das Urchristentum und nur das Urchristentum hat nach ihm dies brennende und ausschließliche Interesse an der als unmittelbar bevorstehend gedachten Parusie Jesu gehabt. „Der beherrschende

[1]) Lake übersetzt maranatha falsch mit: the Lord is at hand. Es könnte bedeuten: der Herr ist gekommen — das paßt natürlich nicht. In Wahrheit bedeutet es: Herr komm! Dann ist es aber kein Gruß, sondern eine Bitte, wie: dein Reich komme!

Zug in der Zeit unmittelbar nach dem Tode Jesu war die Erwartung der Ankunft des Messias, der Aufrichtung des Reiches Gottes durch ihn und des Gerichtes über die Heiden [1]), nicht über die Christen." Die Auferstehung war für die ältesten Christen nicht von religiöser Bedeutung. Insbesondere gründeten sie darauf nicht die Hoffnung ihrer eigenen Auferstehung. Sie dachten gar nicht, daß sie auferstehn würden, weil sie nicht dachten, daß sie vor der Parusie sterben würden. Diese religiöse Stimmung, die mit dem Tode Jesu begann, dauerte nicht über die erste christliche Generation hinaus. Sie zeigt sich noch in der Apostelgeschichte: sowohl in den Petrusreden, sofern dort Auferstehung und Verherrlichung zusammenfällt [2]) und das Heilbringende der Name Jesu ist, nicht sein Tod, als auch in dem Bericht über Apollos, wonach dieser längst gewußt hat, daß der Messias kommen sollte, jedoch nicht, daß Jesus der kommende Messias wäre [3]). Sie zeigt sich ferner bei Paulus im ersten Briefe an die Thessalonicher. Die Thessalonicher erwarten die Parusie so augenblicklich, daß sie die Arbeit um das tägliche Brod einstellen; sie sind aber betrübt wegen des Todes von Freunden, als ob diese nun von dem messianischen Reiche ausgeschlossen wären, das mit der Parusie anhebt. Paulus tröstet sie, die christlichen Toten würden bei der Parusie auferstehn. Über die Parusie zu reden, hält er nicht für nötig; nur die Auferstehung dabei ist etwas Neues, was er seinen Lesern nicht vorenthalten will [4]).

---

[1]) Man versteht erst aus den nachfolgenden Bemerkungen über die paulinischen Briefe, warum Lake Gewicht darauf legt, daß nur die Heiden gerichtet werden. Er folgert daraus, daß die Parusie nichts mit der Auferstehung zu tun habe und diese daher für die Christen gleichgiltig sei, auch die Auferstehung Jesu. Als schlagenden Beweis für diese primitive Denkart führt er die Parabel von den Schafen und Gaißen an. Seine Auslegung derselben ist aber ebenso zweifelhaft, wie die Voraussetzung ihres hohen Alters. Wenn es keine andere Beweise für die ursprüngliche Beschränkung des Gerichts auf die Heiden (die von den Juden übernommen ist) gäbe, so stünde es um diesen Punkt mißlich. Er kann auch nicht zur Vergleichung mit Q benützt werden und hängt mit der Erwartung der Parusie in kürzester Frist gar nicht zusammen.

[2]) Lake sieht es als selbstverständlich an, daß auf diese Weise die Auferstehung lediglich als Vorbereitung der Parusie erscheine.

[3]) Lake schließt daraus, wie es scheint, daß die Hoffnung auf die Parusie Jesu das Wesen des ältesten Christentums ausmache.

[4]) Die Frage, was die Toten von der Parusie haben würden, hat auch die Juden beschäftigt (4 Esr 5, 41 ss. 13, 17 ss.) und schon bei Daniel (12, 2) eine ähnliche Lösung gefunden wie bei Paulus.

Sie ist lediglich das Mittel, die schon Verstorbenen mit ihren überlebenden Brüdern im messianischen Reiche zu vereinigen, sie fällt nicht zusammen mit der allgemeinen Auferstehung zum Gericht. Es herrscht noch die alte Anschauung: nur die Heiden werden zum Gericht erweckt, die Christen dagegen zu einem anderen Zweck. Im ersten Korintherbrief aber tritt eine Änderung ein. Da verbürgt die Auferstehung Jesu seinen Geistesgenossen ihre eigene Auferstehung. Für ihn sowohl wie für jene ist sie nicht mehr bloß Mittel zum Zweck, sondern hat eine große selbständige Bedeutung, wodurch sie mit der Parusiehoffnung konkurriert. Nun darf man zwar nicht meinen, daß der Auferstehungsglaube für Paulus überhaupt die Hauptsache gewesen sei und wichtiger als die Parusiehoffnung; er betont in seinen Briefen immer das, was ihm aus besonderem Anlaß augenblicklich am Herzen lag. Indessen bedeutet 1 Cor 15 doch einen Wendepunkt. Q liegt vor demselben, Markus dahinter: Q ist nicht paulinisch, Markus ist es.

Diese Konsequenz läßt Lake freilich mehr den Leser ziehen, als daß er sie selber zieht. Er stumpft ihre Spitze zum Schluß ab, um sich zu salvieren. Q gehöre zwar ganz deutlich einer religiösen Stufe an, die älter sei als der erste Corintherbrief, könne aber vielleicht darum doch zeitlich nach A. D. 50 fallen. Es könnte auch nachher noch Kreise gegeben haben, in denen die Entstehung von Q nicht unmöglich gewesen sein würde. Freilich nicht eigentlich paulinische Kreise. Jedoch man wisse nicht, wie der Grad des Fortschrittes in nichtpaulinischen Gemeinden gewesen sei, und nicht einmal, ob Q wirklich in einer solchen entstanden sei. Ebenso weise zwar das Evangelium Marci mit seinem Interesse für Tod und Auferstehung über die erste christliche Generation hinaus, indessen sei es doch schlecht zu datieren.

2. Lake geht davon aus, daß die eschatologische Hoffnung, und zwar in ihrer eigentümlich christlichen Form, in Q wichtiger und lebendiger sei als bei Markus. Als Indicium dafür genügt aber das von Lake stark unterstrichene Fehlen der Passion in dieser Schrift nicht, sie steht ja doch auch zur Parusie durchaus nicht in Widerspruch. Man verlangt nach positiveren Beweisen, und solche liegen nicht vor. Die Stelle Mt 19, 28. Lc 22, 30, wo Jesus als der König und die Zwölf als die Regenten des zukünftigen Israels erscheinen, besagt nicht mehr als Mc 10, 35—40, wo die Zebedäussöhne ihn bitten,

ihnen die Sitze zur Rechten und Linken seines Thrones zu gewähren. Und die eschatologische Schlußrede in Q, die Lake in Le 17, 22—37 erblickt, ist nicht tröstlicher und nicht dringender als die in Mc 13, worin Matthäus jene einschaltet [1]). Vielmehr wird die ungeduldige Erwartung hier eher beschwichtigt; dazu erscheint Jerusalem nicht mehr als der gegebene Ort der Parusie, wie es anfangs der Fall gewesen sein muß [2]). Bei Markus ist ferner das Reich Gottes überall zukünftig, in Q aber bereitet es sich, wie in den Parabeln des Matthäus, schon in der Gegenwart vor: das mindert die Wichtigkeit der Parusie und steigert die Bedeutung der messianischen Tätigkeit Jesu auf Erden. Durch die Moral, z. B. der Bergpredigt, wird das gegenwärtige Reich mit dem zukünftigen verbunden. Sie ist nicht provisorisch und auf die kurze Frist bis zur Parusie beschränkt: wie anders stellt sich die Praxis der Thessalonicher dar, die die Hände in den Schoß legen und ihr Tagewerk nicht mehr tun wollen! Viel eschatologischer bestimmt und darum auch vorübergehender ist die Moral der Nachfolge Jesu in den Tod bei Markus.

Wenn endlich Lake den Unterschied betont, daß Q für den innerchristlichen Gebrauch bestimmt sei und Markus für die Mission, so ist daran nur so viel richtig, daß wir uns heute an Q mehr erbauen können als an Markus. Übrigens aber beruht es auf einem modernen Aberglauben. Ein schriftliches Missionsevangelium hat es nie gegeben. Die Heiden oder die ungläubigen Juden lasen es nicht. Und die Sendboten brauchten es nicht; das Evangelium, das sie verkündeten, konnten sie auswendig. Markus traute schwerlich seinen Geschichten eine besondere Anziehungskraft für die Ungläubigen zu; indem er die Erinnerungen an das Leben Jesu sammelte, wollte er die Wißbegier von Christen befriedigen und ihren schon vorhandenen Glauben stärken: nach Joa 20, 30. 31 und Le 1, 1—4. Nur so viel bleibt von jenem Unterschiede übrig, daß die Reden Jesu bei Q von vornherein eine esoterische Adresse haben, die sie bei Markus erst nach dem Petrusbekenntnis annehmen.

[1]) Harnack bestreitet überhaupt die Zugehörigkeit der Parusiereden Jesu zu Q; er urteilt also genau umgekehrt wie Lake. Ich muß mich aber in der Polemik gegen Lake seiner Begrenzung des Umfanges von Q anpassen. Er hat auf seinem Standpunkt freilich kein Recht, Mt 23, 34—39 aus Q auszuschließen, und aus Zacharias Barachiae könnten ihm Unbequemlichkeiten entstehn.

[2]) Vgl. oben S. 141 n. 2.

Also um die Grundlage der Argumentation Lakes steht es nicht zum besten. Die Hoffnung auf die Parusie bildet keinen wesentlichen Unterschied zwischen Q und Markus.

Es fragt sich nun, ob diese Hoffnung überhaupt als chronologisches Merkmal dienen kann. Versteht sich ist sie in der frühesten Periode der Kirchengeschichte sehr lebendig gewesen; Lake hätte nicht nötig gehabt, indirekte Symptome dafür beizubringen und fragwürdige Zeugnisse aus der Apostelgeschichte oder aus der Parabel von den Schafen und den Gaißen. Aber war sie ausschließlich in der ersten Generation nach dem Tode Jesu so lebendig? nicht z. B. auch in der Zeit, aus der die Apokalypse Johannis stammt? Sie wurde sehr aufgeregt in Zeiten der Verfolgung und mäßigte sich in ruhigeren Zeiten. So lange sie nicht bloßes Dogma war, sondern gemütsbeherrschende Stimmung, stieg und sank sie mit dem Wetter. Sie ist also, wenigstens innerhalb des ersten Jahrhunderts nach dem Tode Jesu, zur Datierung überhaupt nicht zu gebrauchen. Das vierte Evangelium ist deswegen, weil die Parusie darin durch den Parakleten ersetzt wird, nicht jünger als die Apokalypse. Und die Sonderstücke des Lukas, in denen das Verlangen nach der Parusie besonders brennend hervortritt (12, 32 ss. 13, 23 ss. 18, 1 ss.), sind darum nicht älter als Q.

Es fragt sich weiter, ob wirklich in der ersten christlichen Generation der Tod und die Auferstehung Jesu so ganz hinter seiner Parusie zurückgetreten sind, wie Lake meint. Die Christen hießen doch nicht die Hoffenden, sondern die Gläubigen, und sie glaubten an das Evangelium, daß Jesus durch die Auferstehung als der Christus erwiesen sei. Dieser Glaube war grade anfangs von der größten Wichtigkeit, um zu verwinden, daß Jesus durch die Kreuzigung gerichtet sei, und trotzdem an seiner Messianität festzuhalten. Er war das Primäre und die Hoffnung das Sekundäre. Wesentlich auf ihn zielte der Schriftbeweis aus dem Alten Testament ab, auch der aus Daniel [1]). Er behielt auch später seine Wichtigkeit für die Kirche und wurde nicht bloß nach außen, bei der Mission, vorangestellt. Das Evangelium ist die Grundlage für das Christentum überhaupt. Es ist auch der Gegenstand nicht bloß der Missionspredigt, sondern der Herzensreligion des Paulus. Lake hat zwar nicht Unrecht darin, daß Paulus

[1]) Vgl. oben S. 86. 151 s.

in der Polemik zuweilen auf Nebensachen Nachdruck legt, die er außerhalb der Polemik nicht so betonen würde; aber er geht doch über alle Grenzen, wenn er diesen Gesichtspunkt auch auf sein Evangelium ausdehnen möchte. Am Ende können Glaube und Hoffnung sich wohl um die Vorherrschaft gedrängt haben. Sie brauchen sich jedoch darum nicht gegenseitig ausgeschlossen zu haben, selbst nicht innerhalb des selben Kreises, der Gemeinde von Jerusalem.

Einen wichtigen Punkt läßt Lake überall unbeachtet. Es handelt sich nämlich bei der Beurteilung der Evangelien eigentlich nicht um die Eschatologie in der Kirche, sondern um die Eschatologie bei Jesus. Daß sie in ihrer jüdischen Form den Hintergrund seiner Weltanschauung bildeten, ist gewiß. Die Frage ist jedoch, ob er ihre christliche Form schon selber begründete, d. h. ob er bei lebendigem Leibe von sich als dem himmlischen Messias und von seiner eigenen Parusie redete. Wird diese Frage verneint, so bedeuten die Ausführungen Lakes nichts mehr. Es würde dann gar nicht für das hohe Alter von Q sprechen, wenn wirklich Jesus darin mit Vorliebe das Thema der baldigen Ankunft seines metaphysischen Alter Ego vom Himmel herunter behandelte. Er mußte doch wenigstens den Prozeß seiner Metamorphose, d. h. seinen Tod und seine Auferstehung, voranstellen, wie es bei Markus in der Tat geschieht.

DATE DUE

APR 11 1972

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

226.06
W451
2d ed.
Wellhausen, Julius.
AUTHOR

Einleitung in die Drei Ersten
TITLE Evangelien von J. Wellhausen.

51474

226.06
W451 Wellhausen, Julius.
2d ed. Einleitung in die Drei
Ersten Evangelien von J.
Wellhausen.

51474